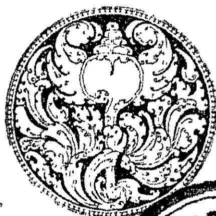
BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

DEEL 99





's-GRAVENHAGE - MARTINUS NIJHOFF - 1940

INHOUD

Notulen van de Bestuurs- en Algemeene Vergaderingen.

TAALBESCHOUWING EN TAALBEOEFENING, I. [1]

DOOR

Prof. Dr. J. GONDA.

I. *Inleiding.*

Reeds meermalen hebben beoefenaars van het Maleis en andere Indonesische talen, sprekende over het werk van voorgangers, opgemerkt, dat daarin de grammatika op verkeerde leest is geschoeid, dat ten onrechte het grammatikale systeem van „onze talen" als voorbeeld, richtsnoer, is genomen bij de beschrijving van een Indonesische taal, dat op onjuiste wijze vertalingen in het Nederlands als maatstaf zijn beschouwd om de grammatikale begrippen van de Maleiers te determineren. Ook is betoogd, dat de omstandigheid, dat men in Europa de Latijnse grammatika als het model heeft beschouwd voor de beschrijving van andere talen, het systeem van het Latijn heeft verondersteld te zijn hèt systeem van alle talen, er toe heeft geleid, dat ook de Indonesische talen naar het schema der Latijnse grammatika werden beschreven. Ik erken de gegrondheid van deze opmerkingen; bij herhaling heb ik mij in dezelfde geest uitgelaten en aan enkele bijzondere gevallen mijn bezwaren tegen het vroeger algemene „schoeien van Indonesische talen op Latijnse of Nederlandse leest" toegelicht [2]).

Intussen wil het mij voorkomen, dat de zaken wel wat gecompliceerder zijn dan men wel eens voorstelt. Als ik mij niet vergis, is bij sommigen de gedachte deze: „men is zeer lang blijven staan bij de opvatting, dat de Latijnse grammatika model was, ook de studie der vergelijkende taalwetenschap, die nog zeer lang de nadruk legde op de Indogermaanse talen, maakte daaraan geen eind, maar, pas onder invloed van de moderne ethnologische opvattingen, is men „hier

[1]) Dit artikel werd geschreven, in gedeelten, in 1935 en 1936, een deel omgewerkt in 1937; ik kan niet zeggen, wanneer het vervolg verschijnen zal.

[2]) Vgl. bv. Indische Gids, 1936, blz. 865 vlgg.; Bijdr. Kon. Inst. 97, blz. 515 vlgg; 98, blz. 371 vlgg.

en daar bezig zich aan de traditionele taalbeschouwing te ontworstelen". [1])"

De zaken lijken mij echter, zoals ik al zei, gecompliceerder te zijn. Zeker, de eerste auteurs over de Philippijnse talen kenden hun Latijn en stonden — we zijn dan in de XVIIe eeuw — in hun denkbeelden geheel onder invloed van de traditionele Latijnse grammatika. Ook de eerste auteurs van Maleise spraakkunsten, Danckaerts, Roman, dachten er niet aan hun stof door 'n andere bril te zien dan die hun op de Latijnse school bij de bestudering van de klassieke talen al of niet via de omweg van Nederlandse spraakkunsten als de Twespraack was opgezet. Maar bij Werndly vinden we òòk invloed van de Arabische grammatika, en ook deze moeten we, waar zovele latere beoefenaars van de Archipeltalen ten onzent kennis van de Semietische hadden, trachten na te sporen. Belangrijker is, dat ruim 100 jaar geleden — van incidentele oudere belangstelling afgezien[2]) — Von Humboldt de Indonesische talen in de interesse-sfeer der beoefenaars van de taalwetenschap in het algemeen bracht. En al is het waar, dat met Kern, dus practisch gesproken vanaf het begin der beoefening van het Oud-Javaans, de gehele Javanistiek, in ons land „op hoffelijke wijze, maar voor goed" [3]) van deze Duitse geleerde heeft afscheid genomen, een andere vraag is, of dan toch niet, zij het vòòr Kern's optreden op dit terrein in 1871, zij het langs niet-rechtstreekse weg, invloed van zijn denkbeelden op die van auteurs over en docenten in de talen van Nederlands-Indië is uitgegaan. Toen Von Humboldt's werk verscheen, telde de taalwetenschap al andere grote namen, toen had ook Bopp al veel gepubliceerd en — ook Rask en Grimm dienen genoemd — de Indogermanistiek gegrondvest. Deze jonge wetenschap nam snel in bloei toe, en met de vooruitgang op vergelijkend terrein ging gepaard een voortgezet pogen om te komen tot een bevredigende taaltheorie, tot een verklarend systeem der taalverschijnselen in hun geheel, waarin de feiten die men had gevonden of had menen te vinden zouden passen en in samenhang zinvol zouden worden. Al drong de golf van belangstelling en enthousiasme, die de „ontdekking van het Sanskrit" en de snelle opkomst van de vergelijkende taalwetenschap in Europa hadden weten te wekken in ons land pas laat door[4]), zouden deze nieuwe wetenschappen

[1]) Berg, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch (1928), pag. 200.
[2]) Bv. Reland, Hervás.
[3]) Drewes, Internationale belangstelling voor het Oud-Javaansch, pag. 12.
[4]) Twee jaartallen: 1818 A. W. von Schlegel, eerste professor in het Sanskrit in Duitsland, aan de pas opgerichte universiteit te Bonn, 1865 Kern te Leiden.

en de nieuwere denkbeelden die toch belangrijk afweken van wat Oudheid en Middeleeuwen en van wat de Renaissance en de Verlichting geleerd hadden in het geheel geen weerklank hebben gevonden in de geesten van hen die zich met de Archipeltalen bezig hielden? En zijn er in de laatste eeuw geen andere wetenschappen geweest behalve de ethnologie die voor de taalwetenschap hun belang hebben gehad? Hebben de filosofische systemen van een Kant, een Hegel, een Herbart geen invloed geoefend op de taalbeschouwing? Is de ontwikkeling van de experimentele natuurwetenschappen, die van de psychologie, van de sociologie spoorloos aan de taalwetenschap voorbijgegaan?

Neen, velerlei richtingen en stromingen heeft de taalwetenschap der laatste eeuw gekend, talrijke invloeden van buiten af hebben haar beoefenaren ondergaan, vele systemen zijn er gebouwd. Meer dan een daarvan was *te weinig gefundeerd,* was *eenzijdig,* maar betekende achteraf gezien toch, door de eenzijdigheid, een verrijking van inzicht in bepaalde richting. Een steeds op elkaar voortbouwen, een steeds uitbouwen, een steeds verrijken en verdiepen van onze kennis van de taalverschijnselen, dat is de geschiedenis van de algemene en vergelijkende taalwetenschap.

Is dat alles nu aan de beoefenaars van de Indonesische talen geheel en al voorbijgegaan? Is men daar nu pas in de laatste tijd bezig van Donatus en Priscianus, zij het dan nog met grote moeite, ineens over te stappen op de lering die uit de moderne bestudering van vreemde volkeren te putten is? De vraag is 'n beetje vreemd gesteld. Ze is ook maar een aanloopje. Ik stel een andere: Wat is de taalbeschouwing geweest van de beoefenaars der Maleise taal en verwanten; welke invloeden van de algemene taalwetenschappelijke stromingen hebben ze ondergaan; zijn er fasen in de ontwikkelingsgang der vergelijkende en algemene taalwetenschap geweest, die nadat de XVIe- en XVIIe-eeuwse classicistische taalbeschouwing het fundament had gelegd, de verdere opbouw hebben tot stand gebracht, althans er aan hebben meegewerkt? Zo ja, welke zijn dat geweest; en in welke personen zijn ze aan het woord gekomen? Voor zover mij bekend, is deze vraag nog nooit gesteld; een poging tot een antwoord heb ik nergens ontmoet. Voor wie zich aan de beantwoording wil zetten, zal het niet nodig zijn de gehele grammatikale literatuur van Maleis en verwante talen te doorvorsen; daar zijn bv. auteurs bij die bij de eerste kennismaking al blijk geven van gedachteloze naschrijverij van voorgangers; hij zal zich in het algemeen kunnen be-

perken tot diegenen, die de beschrijving van de Archipeltalen in 'n andere fase gebracht hebben. De opmerking van Tendeloo, dat de grammatikale beoefening van het Maleis tot 't moment waarop hij schreef uitsluitend in handen van leken had gelegen, moge vanuit zeker oogpunt te verdedigen zijn, men vergete niet, dat het werk van een De Houtman, van een Roman, dat gezien de tijd waarin, en de omstandigheden waaronder ze werkten, grote verdiensten had, dat het werk van Werndly en in de XIXe eeuw dat van Roorda, die door Tendeloo zo zeer bestreden, zelfs belachelijk gemaakt werden, ook recht hebben op een waardering in 't licht van de opvattingen van hún tijd.

Kritiek hebben de beoefenaars van het Maleis elkaar niet gespaard; een ieder kent de stekelige opmerkingen van Van der Tuuk over Crawfurd, over Roorda, in de ogen van Tendeloo deugde er in de werken van laatstgenoemde, van De Hollander, Favre en Gerth van Wijk niet veel, van Ophuysen meende, dat 't hem gegeven was licht te ontsteken over zaken die al z'n voorgangers in dichte duisternis hadden gelaten [1]), Winstedt acht het nodig „to advance opinions of (his) own" [2]), Kats kan het met de terminologie niet vinden, tot in de laatste tijd verschijnen er boekjes, die een proeve willen geven van een beschrijving van Archipeltalen, die van andere beginselen uitgaat. Veel is er voor en na geschreven over de theorieën van Roorda — De Hollander, van Van der Tuuk, van Tendeloo, van anderen, maar, althans voorzover mij bekend, de kritiek beperkte zich hierbij tot details, zij het dan ook soms tot complexen van details of van belangrijke „onderdelen" der grammatika. Een bespreking van de taalbeschouwing, die aan de opvattingen der theorie-bouwers op 't gebied van Maleise en andere Indonesische grammatika bewust of onbewust ten grondslag lag, van de taalkundige stromingen die zij vertegenwoordigen, is mij niet bekend.

Tot het onderzoek van deze verhouding tussen de algemene en vergelijkende taalwetenschap en de beoefening der Maleise [3]) grammatika wil deze verhandeling een bijdrage zijn. Men zou hier — en in zeker opzicht ongetwijfeld met recht — de bedenking kunnen inbrengen, dat de tijd nog niet gekomen is om aan een geschiedenis van de beoefening der Archipel-talen te denken, dat tijd en energie nog vele jaren nuttiger zouden kunnen worden besteed aan het ont-

---

[1]) Zie Tijdschr. Bat. Gen., 46 (1903), pp. 145 ff.
[2]) Malay Grammar, Preface, p. 4.
[3]) Waarmee meestal parallel gaat de beoefening van de naast verwante talen.

raadselen van de vele problemen, die hier nog op 'n oplossing wachten, dat men beter aan de toekomst kan bouwen dan het verleden overpeinzen, dat er al genoeg herdacht wordt en geschiedenis geschreven van-dit-en-van-dat. Toch meen ik, dat de zaken in ons geval wel wat anders liggen. Niet omdat het interessant, soms zelfs amusant is te zien wat onze voorouders over de Archipeltalen dachten en beweerden, niet alleen omdat de lectuur van wat De Houtman, Danckaerts, Reland, Marsden, Crawfurd, Schleiermacher en vele anderen schreven een afwisseling kan zijn in onze dagelijkse arbeid, maar om twee andere redenen stel ik op schrift wat mij bij het doorlezen van oudere en jongere grammatika's in de geest is gekomen: ten eerste deze reden: dat vooral voor de belangstellende niet-vaklieden, voor de aanvangers en voor degeen die op verwant en ander terrein wil werken aan een overzicht van de beoefening dezer talen, een samenvatting van de belangrijkste leringen van de voornaamste beoefenaars langzamerhand een behoefte gaat ontstaan — men kan niet van ieder vergen, dat hij de omvangrijke beschouwingen van vele vakgenoten van a tot z leest; de artikelen in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, vol waardevolle inlichtingen, moesten uit den aard der zaak van beperkte omvang blijven en in de eerste plaats uiterlijke bijzonderheden, namen en jaartallen, biografische details geven [1]). Belangrijker dan dit echter lijkt mij een onderzoek naar de in 't verleden verkondigde opvattingen ter lering voor het heden, ter bezinning van ons zelf. Ieder die met de grammatika van de Archipel-talen, als auteur, als docent, als belangstellende, als leerling, hoe dan ook, te doen heeft, gebruikt grammatikale termen, denkt in 'n meer of minder vaag schema, deelt het taalgoed, hoe dan ook, in, en staat daarbij, welke eigen opvattingen hij ook heeft, op de schouders van voorgangers. Vele denkbeelden, definities, classificaties, termen worden dagelijks gebruikt; men heeft ze overgenomen, is er mee „groot geworden". Kan het kwaad, ons van tijd tot tijd eens te bezinnen op de oorsprong en de geschiedenis van opvattingen en uitleggingen, ter voorbereiding voor de vraag of zij soms niet hun grond vonden in een thans verouderde taalbeschouwing en in de moderne geen fundament meer vinden?

---

[1]) Biografische en bibliografische bijzonderheden vindt men ook bij Nat, „De studie van de Oostersche talen in Nederland in de 18e en 19e eeuw", Diss. Amsterdam 1929, een werk dat veelal slechts uiterlijke details geeft en speciaal voor de niet-Semietische talen bij lange na niet is wat de Geschiedenis van de beoefening van deze wetenschappen had kunnen zijn.

Er zal hier derhalve getracht worden een bijdrage te leveren tot de beantwoording van de volgende vragen: 1. Wat waren, gezien van algemeen-taalwetenschappelijk standpunt, de leidende beginselen, aangehangen door de op de voorgrond tredende auteurs over grammatika van Maleis en verwante talen, wat waren de grondgedachten, waardoor zij geleid werden, waarop kwamen — zonder al te veel tot details af te dalen — hun leringen en beweringen neer? In welke mate waren zij op de hoogte met de methode en de uitkomsten van de vergelijkende taalwetenschap, wat in de XIXe eeuw praktisch neerkomt op: die van de Indogermanistiek; werden hun denkbeelden beïnvloed door die welke daar golden, en zo ja, in hoeverre? 2. Hoe kwamen zij — voorzover na te gaan en voor zover van belang 't na te gaan — aan hun opvattingen, denkbeelden, definities, schema's etc.?; onder welke invloeden werkten ze?; welke fase, welke „richting", in de geschiedenis der taalwetenschap vertegenwoordigden ze, al dan niet bewust? 3. Welke invloed hebben zij op hun beurt gehad, wat is er van hun denkbeelden blijven voortleven, blijven hangen, gemeengoed geworden, of ook incidenteel weer opgedoken? 4. Is er onder de onder 3 bedoelde van vroegere beoefenaren afkomstige tot in de latere, de jongste, tijd aangehangen opvattingen een en ander, dat, uitvloeisel van taalkundige theorieën van vorige generaties, berustend op een taalbeschouwing die niet meer de onze is, in een meer moderne geen steun meer vindt en derhalve nieuwe overweging verdient? In hoeverre staan classificaties, terminologie, definities, uit vroegere tijd tot ons gekomen, een juist begrip van de grammatikale verschijnselen van Indonesische talen volgens tegenwoordige taalwetenschappelijke opvattingen in de weg? Op welke punten moet de tegenwoordige generatie van de betreden banen afwijken? En passant wil ik trachten enkele wetenswaardigheden die misschien wat meer algemene bekendheid mogen verdienen, al ware het slechts ter afwisseling, in te lassen.

Het spreekt vanzelf, dat ik hier niet meer dan een bijdrage tot de beantwoording van deze vragen kan geven. Bovendien: een naar volledigheid trachtende verhandeling hierover zou al te uitvoerig worden, zou ook geenszins noodzakelijk zijn. Op bepaalde onderdelen stel ik me voor elders wat uitvoeriger terug te komen. Bv. degenen die zich vòòr Werndly met het Maleis hebben bezig gehouden. Daar zijn Spraakkunst die van voorgangers van invloed en, voorzover mij gebleken is, van „voortleven" beroofd heeft, leek het mij beter, aan hen niet te veel aandacht te wijden. Daarentegen heb

ik getracht ook de voornaamsten dergenen die zonder auteurs te zijn geweest van grammatika's in hun werk belangstelling hebben getoond voor het Maleis en verwanten in het kader waarin ze m.i. thuis behoren, zij het even, te bespreken. Tegen de eventuele opmerking, dat een wat grote plaats is ingeruimd aan de schildering van algemeen-taalwetenschappelijke stromingen, merk ik op, dat enig overzicht van en inzicht in de ontwikkeling van de taalwetenschap in haar geheel bij geen enkel werkelijk beoefenaar van welke taal ontbreken mag. Er wordt vaak op de geschiedenis van 'n vak neergezien: inzake die van de taalbeoefening slechts dan terecht, wanneer men wat namen en jaartallen opdist. Om tegemoet te komen aan hen die oriëntering zoeken zal ik de voornaamste inhoud van een aantal werken beknopt moeten refereren, en daarbij zoveel mogelijk de auteurs met hun eigen uitdrukkingen en uitleggingen aan 't woord laten komen. Ik had de stof in hoofdzaak kunnen ordenen volgens de genoemde vier vraagpunten en deze geheel en al afzonderlijk na elkaar kunnen behandelen; ik had ook de ontwikkeling van de denkbeelden over een aantal punten kunnen nagaan. Ik houd me echter in hoofdzaak aan de historische volgorde en tracht de behandeling der gestelde vragen daarbij in te lassen. Zo wordt er speciaal op de laatste twee af en toe vooruitgelopen. Sommige onderdelen zijn terloops, andere in 't geheel niet aangeroerd, bij weer andere is uitgeweid, heb ik mij laten gaan. Registers mogen in het zo ontstane tekort aan overzichtelijkheid voorzien. Ik wijs er tenslotte op, dat ik in het citeren van vindplaatsen voor bepaalde opvattingen geenszins volledigheid nastreef, dat 't aantal malen dat 'n geschrift genoemd wordt, of 't aantal bladzijden er aan besteed, in geen verhouding staat tot een eventueel gunstig of ongunstig oordeel mijnerzijds omtrent de belangrijkheid ervan. Tenslotte moge ik er op wijzen dat het werk van bepaalde personen of bepaalde problemen elders afzonderlijk behandeld wordt.

II. *De Taalbeoefening tot de XVIIIe eeuw.*

Al wil ik in deze bijdrage niet te lang stilstaan bij auteurs die voor de XIXe eeuw over de Indonesische talen hebben geschreven, om hun arbeid te kunnen waarderen, moeten we deze zien in het licht van de opvattingen van hun tijd. Maar ook de XIXe eeuwse geleerden en schrijvers staan op de schouders van vroegere generaties: het is dus om twee redenen noodzakelijk, dat we ons eerst in zeer

korte trekken de geschiedenis der „taalwetenschap" in de herinnering roepen[1]), waarbij we speciaal dat wat voor een bepaalde periode kenmerkend is, dat wat grote of langdurige invloed heeft geoefend naar voren moeten halen, en uit den aard der zaak ook dat wat voor ons doel van meer belang is.

Van de moeilijke geestelijke arbeid verricht door hen die *voor 't eerst* in een bepaalde cultuur bewust over de taalverschijnselen zijn gaan nadenken en deze tot voorwerp van onderzoek of beschouwing maakten, kunnen wij ons nauwelijks een denkbeeld vormen. Het is de Grieken, ook in dit opzicht de leermeesters — lang de enige — van Europa, niet kwalijk te nemen, dat zij hier lang niet tot die hoogte stegen als de oude Indiërs. De Grieken kwamen tot studie van hun (helaas slechts hun) taal; tot in de VIe eeuw voor Chr. kunnen we in Ionië het begin van grammatikale beschouwingen nasporen[2]); daarna richtten de filosofen hun aandacht op de taal (bij Plato bv.: bestaat er 'n natuurlijk verband tussen de dingen en hun namen, of is dit slechts conventioneel; wat is de oorsprong der taal?); ze namen aan, dat de structuur van hun taal de belichaming was van die van 't menselijk denken. Zonder verzameling en observatie van het volledige materiaal namen ze kategorieën waar en gaven deze namen; hand in hand met 't benoemen der logische kategorieën. De „vader der logika", Aristoteles, legt tevens de grondslag voor de theorie der rededelen. De begrippen waarmee hij werkt zijn vaak aan het spraakgebruik, kategorieën die hij onderscheidt ten dele aan de woordsoorten en grammatikale kategorieën van de Griekse taal ontleend[3]). Aristoteles hield bv. reeds, zoals zo vaak later, „zijn" voor 't enige zuivere werkwoord (*ῥῆμα*), dat in alle andere zg. werkwoorden is en ze tot werkwoorden maakt, want *ἄνθρωπος βαδίζει* =

---

[1]) Voor uitvoeriger inlichting zij de belangstellende verwezen naar de bekende werken over dit onderwerp. Ik laat onbesproken wat me voor mijn doel van minder belang voorkomt.

[2]) E. Sittig, Das Alter der Anordnung unserer Kasus usw., Stuttgart 1931, pp. 25 vlgg.

[3]) Vgl. Steinthal, Geschichte d. Sprachw. bei den Griechen und Römern (1863), pp. 187 vlg. „Wie A. die Gleichheit von Denken und Sprechen und dabei doch zugleich eine Verschiedenheit derselben auffasste, ist schwer zu sagen, obwohl dies feststeht, dass er sowohl die Gleichheit als auch daneben die Verschiedenheit festhielt.... Hierbei aber konnten sich doch, wie bemerkt, weder rein logische, noch rein grammatische Kategorien ergeben, sondern nur Mittel- und Mischwesen, und zwar immer nur im Dienste der Logik".

ἄνθρωπος βαδίζων ἐστί „de mens gaat" = „de mens is gaande"[1]); de Stoici handelden in hun rhetorika, onderdeel hunner logika, ook over grammatika; van hen zijn de meeste grammatikale termen afkomstig. Dan, in de Alexandrijnse periode, gaat hun taalbeoefening, los van de filosofie, dienen tot het vaststellen van de tekst en de exegese van de Homerische gedichten, tot dat van het juiste Attisch der laat Ve—IVe eeuw, in een tijd waarin de levende taal daarvan afweek; middelpunt was de bibliotheek te Alexandrië. Deze enge verbinding van taalbeoefening mèt en dienstbaarheid aan de studie van oude geschriften, zonder voldoende belangstelling voor de levende taal als tegenwicht heeft eeuwen lang overheerst; is in het gymnasiaal onderwijs van heden nog niet verdwenen; talrijke beoefenaars van Oosterse talen van vroeger en nu zijn onder dit systeem opgeleid: ook vele grammatici van Maleis c.s. hebben bv. overdreven waarde gehecht aan de taal van klassieke of zg. klassieke geschriften. De γραμματική, bij Plato nog de leer van 't lezen en schrijven, van de „letters", wordt nu tot „filologie" in de oude zin des woords. Ook de oudste, korte Griekse grammatika, die van Dionysios Thrax (± 130 v. Chr.), 't voorbeeld in Europa tot in moderne tijden toe, heette echter Τέχνη γραμματική; de vader der hier ontbrekende syntaxis werd, niet historisch maar dialektisch-scholastisch te werk gaand, (1e helft IIe eeuw na Chr.) Apollonius Dyskolos. De Griekse taalbeoefening berustte veel te weinig op waarneming en materiaalverzameling; haar inzicht in de klankleer was zeer gebrekkig, de woordvormingsleer stond slechts in 't allereerste begin, de begrippen wortel, stam, suffix in onze zin waren onbekend; in de leer der flexie bleef het bij schema's en terminologie. Hun denkbeelden — ook hun verkeerde — hadden, tot nu toe, enorme invloed. Taalverwantschap was voor hen: „een der bestaande talen is de oudste, bron der anderen": Latijn bv. was 'n ontaard soort Grieks, en wel afkomstig uit 't Aeolische dialekt, bij Troje, vanwaar de stamvader der Romeinen Aeneas heette te komen, gesproken.

De Romeinen namen de resultaten der Grieken over, vertaalden de termen, soms verkeerd, en maakten 't systeem zo goed mogelijk pasklaar voor hún taal; hun theorie der taal ging gepaard met die van het scheppen van literatuur. Hun etymologiseren kende noch regels in klankovergangen, noch principes in woordbouw; zo was alles mogelijk. Van hun grammatici hadden vooral Donatus (IVe eeuw), die naast een uitvoeriger werk de kleinere Ars minor (in de

[1]) Zie bv. Steinthal, o.c., p. 236.

vorm van vraag en antwoord) schreef, eeuwenlang een schoolboek van enorme invloed, en Priscianus (± 500), wiens uitvoeriger werk in de Middeleeuwen en daarna als grondslag voor diepergaande studie diende, grote betekenis voor latere tijden.

In de Middeleeuwen bestudeerde men 't Latijn, taal van Kerk en beschaving, aanvankelijk volgens deze grammatici, later kreeg het Doctrinale puerorum van Alexander de Villa Dei (1199) groot gezag; men zag er in de normale, althans voorbeeldige, vorm van menselijke uitdrukking, en in zekere zin een evenbeeld in klanken (of liever schrift!) van de logika[1]). Men vergete daarbij niet dat voor de geletterden van allerlei nationaliteit het Latijn *de* taal *was*. Boven het in de Oudheid bereikte kwam men niet ver uit. De grammatika, de kunst van richtig spreken en schrijven[2]), werd bij de scholiasten een speculatieve wetenschap; naar het algemene zoekend, wilde men haar laatste principes doorgronden; ze werd beschouwd als uitvinding van de filosofen of grammatici; bij de syntaxis ging men uit van 'n algemene, vooropgezette voorstelling, ontleend aan de filosofie van Aristoteles en de antieke leer der welsprekendheid; hier kwam men echter verder: het onderscheid tussen substantief en adjectief, het later door Sanctius beperkte begrip der grammatikale rectie ('t „regeren" van bv. 'n casus door 'n verbum en derg.) zijn toevoegingen der Scholastici. De bekendheid die de cultuurdragers door de verbreiding van het Christendom met andere Europese talen kregen, waarin literaturen ontstonden, bracht geen winst en vooruitgang voor de taalwetenschap.

De moedertaal gold in het Middeleeuwse Europa als vulgair, als lingua laïca, volks-, leke-taal, als niet waardig bestudeerd te worden. Ze deed dienst als hulp bij 't onderwijs in 't Latijn; uit ons land zijn XIVe eeuwse gesprekboekjes over, vaak met houterige, woordelijke vertalingen. Toch kwam in 't begin van de XIVe eeuw in Engeland, dan ook in Italië, gevolgd door Frankrijk, belangstelling voor de eigen taal op: didaktische werkjes. In de Renaïssance-tijd nam het nationale bewustzijn toe, er kwamen allerwege klachten over 't ver-

---

[1]) Toch onderscheidde men grammatika en logika beter dan in de XVIe en volgende eeuwen. Vgl. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge, in Not. et extr. des mss. de la Bibl. Imp., 22, 2 (Parijs 1868), p. 128.

[2]) Definitie van Martianus Capella (± 430), Nupt. Phil. et Merc. III, grammatica est scientia gnara recte scribendi et recte loquendi; na de XIIIe eeuw: scientia recte scribendi, recte scripta intelligendi, recte intellecta pronuntiandi. Vgl. Thurot, o.c., p. 122.

waarlozen van de eigen taal en er werden pogingen ter verbetering gedaan. De boekdrukkunst werkte stimulerend, de auteurs leerden elkaars werk sneller kennen, hun werk vond grotere verbreiding. In de XVIe eeuw ontstonden uit volledige vertalingen van Donatus' Ars minor en uit boekjes met 't paradigma in de moedertaal op de tweede plaats, als hulp bij de studie van het Latijn, leerboekjes voor de eigen taal, zonder 't Latijn, maar volgens het traditionele schema geschreven: in de oude omlijsting werd 't Italiaans, Frans, Engels, Duits, Nederlands etc. geperst; — enkele uitzonderingen daargelaten, gaven de auteurs deze talen de zes casus, de modi en tempora, kortom de flexie van het Latijn [1]); de vormen werden ten dele uit oudere geschreven taal ontleend, ten dele kunstmatig vastgesteld. „Vaststellen" en „regelen" van het taalgebruik, van de tot nog toe niet beschreven taal wilde men, „aan de opbouw van de taal werken" en wel om haar zo veel mogelijk gelijkwaardig te maken aan het bij de Humanisten als model van alle taal geldende klassieke Latijn, waarvan de grammatika in de school niet beschrijvend, maar vóórschrijvend was: zó luidt de regel, zó is goed Latijn; de grammatika was de kunst om goed te spreken en te schrijven, een afwijking was niet goed, was fout. De norm moet niet zijn „de gewoonte van den gemeynen man", want „bij de geleerden is het beste en sekerste oordeel" [2]). De opvatting dat de grammatika het taalgebruik moet regelen is nog niet uitgestorven.

De vorige eeuwen hadden — reeds zeer vroeg — glossaria gekend, verzamelingen van vertalingen van woorden uit Latijnse teksten, weer als hulpmiddel bij de studie van 't Latijn; hieruit ontwikkelen zich nu woordenboeken, eentalig-Latijnse, tweetalige met Latijn etc., dan ook wel eens als bij ons Kiliaan (1574) als beschrijving van de eigen taal, vooral echter om — bij 't toenemende internationale handelsverkeer — vreemde talen te leren; ten onzent bv. 1511 een „vocabulare" om Frans te leren en het Ned.-Latijns-Duits-Franse Tetraglotton van 1562. Gesprekboekjes als hulpmiddel bij het leren van „het eerst-nodige voor de vreemdeling, gelijk in de tegenwoordige Baedeker's" [3]) waren er intussen al veel eerder; in de XIVe eeuw

[1]) waarbij ook woordverbindingen als casus etc. gingen tellen: ablatief: *von dem huse*, optatief: *wolt Got das ich het lieb* (voorbeeld uit Jellinek, Gesch. d. neuhochd. Gramm. I, p. 37).

[2]) Sam. Ampzingh, Taelbericht (1628), zie De Vooys, Verz. Taalk. Opst. dl. I. De heer Mees schijnt van dezelfde gedachte te zijn: Beknopte Mal. Gramm. p. 8, 1e al. (1931).

[3]) De Vooys, Gesch. van de Nederl. Taal, pp. 45 en 71.

konden in Brugge de vreemdelingen „praktisch-Vlaams" leren uit het Livre des mestiers; later waren er vele dergelijke Vocabularia, de Fransen hadden 1550—1580 al speciaal voor Duitsers bestemde grammatika's [1]), en bij het vervaardigen van de eerste Duitse grammatika's zat de bedoeling voor vreemdelingen van dienst te zijn [2]). Verkeer en Renaissance werkten polyglottisme in de hand: over vele landen werden de Colloquia en Vocabularia verspreid, als „echt vademecum voor de studie van de levende talen" schijnen ze zelfs naar Amerika door de eerste bezetters te zijn meegenomen [3]).

Op deze achtergrond moeten we de werkzaamheid van Pigafetta [4]) en van de eerste Nederlanders die Maleise glossaria schreven, onder wie De Houtman uitsteekt, zien; praktische hulpmiddelen naar 't voorbeeld van in hun tijd bekende werkjes op ander gebied: aan het journaal van de eerste vaart naar Indië dat in Maart 1598 aan C. de Houtman werd meegegeven zijn enige in der haast gemaakte woordenlijstjes toegevoegd, en het opschrift daarvan vergelijkt het Maleis in de Archipel met het Frans ten onzent.

Niet alleen vreemde levende talen kwamen binnen 't gezichtsveld; van groot belang was de wederopvatting van de studie van het Grieks, dat in 't Westen van Europa ongeveer 1000 jaar bijna geheel vergeten was en vanuit het Byzantijnse Rijk ± 1400 weer naar Italië gebracht, en van het Hebreeuws, in verband met de veranderde behoeften der theologie. De „Vader der hebräischen Sprachkunde bei den Christen", Reuchlin (1455—1522), verwierf zich ook grote verdiensten voor de studie van het Grieks. Leidde de hernieuwde geestdriftige belangstelling voor de grote Latijnse auteurs na de wederontdekking der Oudheid in West-Europa tot classicisme, tot streven de taal van Cicero te evenaren, tot verwerping van het Middeleeuwse Latijn, dat toch een internationale taal van geleerden en geletterden was geweest, in het Hebreeuws, de taal van het Paradijs, begon men te zien de oudste taal, de bron van alle andere, die evenwel op grond van de Bijbelse traditie nog geen 6000 jaar oud kon zijn [5]). Bekendheid met het Hebreeuws en de grammatikale leer dezer taal bracht de Europese geleerden de begrippen wortel en suffix en de leer van het werkwoord uit pronomina. Waarover beneden nader. Incidenteel kwam men tot andere opvattingen over taalverwantschap: Scaliger

1) Pillot (1550) e.a., Gröber, Grundr. d. Roman. Phil. I, p. 21.
2) Jellinek, t.a.p. I, pp. 60 vlgg. 3) Verdeyen, Colloquia etc. (1935), p. X.
4) Vgl. Bijdr. Kon. Inst., 97, pp. 101 vlgg. Over de eerste Nederl. elders.
5) Vgl. Sapir, Modern Philology, 5, 117 (1907).

herkende in 1599 de Romaanse, Griekse, Germaanse en Slavische talengroepen in Europa, maar op grond van enkele zeer in 't oog vallende punten van overeenkomst in de woordenschat; tussen deze en nog 7 kleinere groepen ontkende hij verwantschap. Een ander redeneerde als de Ouden: Michalon wees (1615) op de overeenstemming tussen Litaus en Latijn: conclusie: de Litauers waren van Italiaanse, Romeinse afkomst. Bijzondere betrekkingen tussen Perzisch en Germaanse talen[1]) hielden de geesten (vanaf 1597) lang bezig; aanleiding was 't ontdekken van het Gotisch. Maar bij al deze studieën was men tevreden met wat men toevallig vond en baseerde daarop z'n beschouwingen; nergens vinden we systematisch onderzoek van het gehele materiaal.

In vele opzichten was een navolger der Scholastici de bekende Spaanse grammaticus Francesco Sanchez de las Brozas, Sanctius, wiens Minerva (1587), overzichtelijk en met zelfverzekerdheid geschreven, een eeuwenlange autoriteit genoot. Oòk zijn taalbeschouwing is aprioristisch[2]). Hij voerde de ellipsentheorie in; niet alleen dat wat de Ouden zelf in 'n zin aanvullend „er bij dachten", maar ook dat wat volgens zijn grammatikale theorie eigenlijk uitgedrukt had moeten zijn, doch niet uitgedrukt was, viel onder het begrip ellips. Deze tot allerlei grove willekeurigheden aanleiding gevende, het ware wezen van de taal miskennende, van het volmaakte logische oordeel als normaal zinstype uitgaande theorie heeft veler geesten in verwarring gebracht; ook in de Indonesische grammatika's zijn haar gevolgen zichtbaar. Aan de Arabische grammatika ontleende deze Spanjaard de leer van de driedeling der rededelen (nomen, verbum, particulae), die volgens de traditie van Ali afkomstig zou zijn. Deze driedeling treffen we in de Maleise grammatika van Werndly (1736) aan[3]); men vergelijke ook Von de Wall, Vormveranderingen, V.B.G. 31, p. 1.

De „Logiciens" gingen op deze weg verder; de gedachte aan een algemene grammatika[4]), opgekomen door de veronderstelling dat 't systeem van Latijn (en Grieks) hèt systeem, de norm van alle taal was, vond belichaming in de Grammaire générale et raisonnée

---

[1]) Die nog bij Bopp doorwerken; vgl. de titel van zijn eerste werk: „.... Konjugationssystem .... der gr., lat., pers. u. germ. Spr.".

[2]) Minerva (ed. Perizonius, Amsterdam, 1714), p. 8: „Quoniam res, de qua agimus, ratione primum, deinde testimoniis et usu, est comprobanda ....", en daarboven: „.... ut omnium rerum ratio primum adhibeatur, tum deinde si fieri poterit, accedant testimonia ....".

[3]) Werndly, p. 81; zie beneden, p. 31. [4]) Vgl. ook Thurot, o.c., pp. 122 vlgg.

(Grammatika van Port Royal, de plaats van oorsprong 1660-), voorbeeld voor vele andere, waarin op rationalistische, steeds naar 't nut vragende wijze, op grond van gegevens uit slechts enkele talen, de taal van de mensheid wordt beredeneerd en in 'n aantal regels wordt vastgelegd. Met onmiskenbare duidelijkheid wordt geleerd, dat de zin het evenbeeld in de taal is van het logisch oordeel [1]). Deze taalbeschouwing, tegengesteld aan moderne opvattingen, miskende onderscheidingen die in de talen werkelijk bestonden en drong niet bestaande op; het steeds overgenomen schema belemmerde waarneming en beschrijving; op structuurverschil werd niet gelet [2]). De taalregels, afgeleid uit logische, berustend op de raison, gaven normen, de klassieke schrifttaal was het voorbeeld; het verstandelijk denken van den grammaticus is 't leidende beginsel: „heeft de taalgeleerde de logische gronden van de taal begrepen, dan kan hij door redenering z'n volksgenoten hun taal vaststellen"; niet-gereglementeerde taal is aan verwording onderhevig, ontaardt op niet onder regels te brengen wijze door 't blote toeval; deze verdient geen studie, alleen maar uitroeiïng [3]). Allerlei voorschriften werden uitgevaardigd, die met de levende taal in botsing kwamen; men zou *ich rufte* zeggen en niet

---

[1]) „Le jugement que nous faisons des choses, comme quand je dis 'la terre est ronde' s'appelle proposition" (ed. 1756, p. 68). Het werkwoord *zijn* (eig slechts *est*) is het enige werkwoord.

[2]) Wat de apologeten van de „philosophische Sprachlehre" een groot voordeel vonden. J. W. Meiner bv. handelt in z'n Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachlehre, Leipzig 1781, zeer uitvoerig („so kurz, als möglich ist") over het dubbele nut van deze wetenschap: 1° „dass ich mir keine volkommenere praktische oder auch sinnliche Logik denken kann, als die philosophische Sprachlehre wirklich ist, weil sie alles das, was sie an der menschlichen Sprache findet aus der Denkungsart des menschlichen Verstandes erkläret"; 2° „in der grossen Erleichterung, die sie uns in Erlernung einer jeden Sprache verschaffet" .... Men weet nl. al te voren wat men „bey einer jeden Sprache als schon bekannt voraussetzen darf .... Sobald er die Sprache lesen kann, so macht er sich zuvörderst I an die Betrachtung der Verbi .... Er setzt bey diesem als bekannt voraus, was die Beschaffenheit des Begriffes in allen Sprachen nothwendig macht; dass nämlich die Verba in allen Sprachen ihrem Begriffe nach zweyerley sind: absoluta .... und relativa (die dan weer actieve en passieve vormen „nöthig haben")". „Bey einem verbo eines relativischen Begriffes" kan men „nach sechs selbständig gedachten Dingen fragen ...., ohne welche sich ihr Begriff nicht mit vollkommener Deutlichkeit denken lässt: so muss auch bey allen Sprachen als was schon bekanntes können vorausgesetzt werden: das eine gewisse Anzahl möglicher Fälle (Casus) statt finden müsse (sic!), nach welchen ein jedes selbständig gedachtes Ding im Satze zu stehen komme, d. h. dass in allen Sprachen eine gewisse Deklination statt finden müsse". Enz. Zie pp. LXII, LXXVIII, LXXIX, LXXXI.

[3]) De Franse Conventie beraamde in 1794 middelen „d'anéantir les patois".

ich rief; in het Engels de schoolonderscheiding in het gebruik van *shall* en *will* etc. In plaats van waar te nemen „bewijst” men, bv. naar „analogieën”. Ten onzent heerste deze geest in het eind van de XVIIe en de XVIIIe eeuw; ’n groot „wetgever op taalgebied”[1]), Balthasar Huydecoper (1695-1778), had de overtuiging, „dat ’t Nederlands in de loop der tijden steeds meer bedorven was”, vooral in de XVIe eeuw, toen „de Hertog van Alva niet alleen de land- en kerk-, maar ook (’t welk een noodzakelijk gevolg was,) de taalwetten ’t onderste boven smeet en verwarde”.[1]) Om de goede „paradigmata” (eig. „voorbeelden, Muster”) te vinden, even noodzakelijk voor het juist hanteren der eigen taal, van moderne talen, als voor die van het internationale Latijn, moest men dus terug naar de Middeleeuwen. Belangstelling voor en studie van vroegere taalperioden was daarbij een gunstig gevolg. In deze tijd, waarin „grammatici als halve goden aanbeden werden” — zoals een der enkelingen die anders dacht klaagde, ging van Frankrijk ook in de lexikografie de taalzuivering, ’t begrip „goede” tegenover „vulgaire”, „vervallen” of „foutieve” taal over Europa uit; de woordenboeken der académiciens (± 1680 en daarna) met hun aanbevolen woorden reglementeerden evenzeer. Ondanks de verkeerde principes werd er bij het „beschaafde publiek” belangstelling voor de taal en haar beoefening opgewekt.

III. *Werndly.*

Om nu even een blik op het grammatikale gedeelte[2]) van Werndly’s spraakkunst te werpen; in de eerste plaats valt de veel grotere omvang en uitvoerigheid op. Ook de Nederlandse grammatika’s van ± 1700 wonnen het echter in dit opzicht van hun voorgangers[3]). De spraakkunst wordt bij onzen auteur in vier boeken verdeeld: A: de spelling, in 9 hoofdstukken: 1) de gedaante, 2) de kracht der letteren,

---

1) De Vooys, t.a.p., p. 130.

2) Gelijk bekend bevat zijn werk (Mal. Spr., Uit de eige schriften der Maleiers opgemaakt, Met eene Voorreden, Behelzende eene inleiding tot dit werk, En een Dubbeld Aanhangsel Van twee Boekzalen Van boeken, in deze tale zo van Europeërs, als van Maleiers geschreven. Door George Henrik Werndly, te Amsterdam. Op kosten van de E. A. Heren Bewindhebberen der Oost-Indische Maatschappije gedrukt bij R. en G. Wetstein, drukkers van de E. Maatschappije. MDCCXXXVI), ’n Voorreden (pp. I-LXVIII), de Spraakkunst (pp. 1-226), Boekzalen (overzichten van letterkunde en malaiologische literatuur, pp. 227-357), benevens Inhoud en Bladwijzer.

3) Vgl. bv. Moonen 1706; (1719) 356 blz. 12°; Séwel (1708) 232 blz. 12°; van Heule (1626) 136 blz. 12°.

3) de getallen en cyfferletters, 4) de verdeling der letters, 5) de klinkers, 6) de overige schrijftekens, 7) de lettergrepen, 8) de uitregeligheit, 9) tekens der zinscheiding; B: de woordgronding, in 6 hoofdstukken: 1) de gedaante, 2) de soorten, 3) de hoofdrangen der woorden, 4) naam-, 5) werk-, 6) stukwoorden (in a — d onderverdeeld); C: de woordvoeging, in 3 hoofdstukken: 1) de uitregeligheit, b) de overeenkomst (in 8 regelen), c) de beheersching (in 10 regels): D: de dichtkunst, in 2 hoofdstukken: 1) de maatgronding, 2) de rijmvoeging.

Op p. 1 lezen we: „De Maleische Spraakkunst behelst die kunst of wetenschap, waardoor men de Maleische Taal recht leert verstaan, spreken en schrijven", de traditionele definitie, die we reeds hebben leren kennen en die de algemene was in die dagen. Vgl. bv., om 'n XVIIe eeuws auteur te noemen, Schottel's definitie [1]: „Die Sprachkunst ist eine Wissenschaft, oder kunstmessige Fertigkeit, recht und rein Teutsch zureden oder zuschreiben," en Moonen [2]: „De Spraekkunst.... is eene kunst of weetenschap van recht en zuiver Nederduitsch te spreken en te schrijven." Hierop volgt de mededeling, dat eerst behandeld worden „de beginselen der tale ..., bestaande in de kennisse der letteren", daarna de woorden „als der zelver oorspronk, eigenschappen, enz. afzonderlijk en op zich zelve" (woordgronding, etymologia), dan „de woorden in hare zamenstelling met een of meer andere, om een zekeren zin of welgeschikte rede te maken", (woordvoeging, -schikking, syntaxis). Deze dispositie (de dichtkunst komt hier nog niet ter sprake) is niet van Werndly; 't was de in die dagen gebruikelijke. Priscianus en zijn middeleeuwse commentator Petrus Helias (Pierre Hélie) kenden een vierdelige grammatika [3]), waarin achtereenvolgens litterae, syllaba, dictiones, oratio behandeld werd, al gold ook de metriek als behorende tot het terrein der grammatika. Melanchthon, wiens Latijnse grammatika (1525-6) in Duitsland, althans 't Protestantse gedeelte, grote invloed had, onderscheidde orthographia, etymologia, syntaxis en prosodia; de laatste, die in 't begin reeds in 't kort onder de orthografie was behandeld, wordt dan als 4e deel van 't geheel met een versleer verbonden.

Ook verder beginnen de hoofdstukken en onderdelen bij Werndly in 't algemeen met definities, die, zoals we zullen zien, niet alleen in

---

1) Schottelius, Ausführliche Arbeit von der Teutschen Haubtsprache, 1663, p. 180.

2) O.c., p. 1.

3) Bijzonderheden bv. Thurot, o.c., p. 131 vlgg.

de regel overeenstemmen met de opvattingen van de aanvang der XVIIIe eeuw, maar vaak zelfs letterlijk uit andere werken zijn overgenomen en zonder meer voor 't Maleis geldig worden verklaard. Na de definitie volgt, wanneer er aanleiding toe is, een nadere indeling, daarna wat de traditionele grammatika de accidentia noemt, nl. ea quae solent requiri circa unam quanque partem [1]); alles op de gewone wijze maar voor 't Maleis pasklaar gemaakt, en met pasklaar maken van 't Maleis naar dit schema.

Bij de spelling sta ik niet lang stil; men zou deze zaak afzonderlijk kunnen behandelen. Werndly wijdt er niet minder dan 57 bladzijden aan, hij kon er zich dan ook voor het Maleis niet zo gemakkelijk afmaken [2]). „De beginselen der Spelling bestaan: 1. in de kennisse der Letteren; en 2. in het gadeslaan der Lettergrepen". Daarop volgt een definitie van „letter" die met de door Moonen [3]) gegevene [4]) overeenkomst. Er volgt een overzicht van het Mal.-Arab. alfabet en — in een over 't algemeen beredeneerd systeem — transcriptie in Latijns karakter. Evenals Roman [5]) is hij terecht de overtuiging toegedaan [6]), dat zonder „de levende stem" de „kracht der letteren" niet volledig te verklaren is. Hij grijpt daarom naar middelen ter verduidelijking, die ook wij nog toepassen, bv. *sjîn* als *ch* in 't Frans en als *sj* in *sjouwen* [7]). Merkwaardig is [8]) wat van de *djîm* geleerd wordt: „als de Fransche *g* in de woorden *Courage, Menage*".

„Genetische" klankbeschrijving, die we overigens op Duits taalgebied al in de XVIe eeuw vinden, kent Werndly ook, bv. [9]) *„tsâ*... moet met een slag in de tong, en lisping tegen de bovenste tanden aan, uitgesproken worden".

Omtrent de alif wordt geleerd [10]), dat het een medeklinker is „en een stut der klinkers, hebbende geen ander geluidt dan eene zachte ademing, overeenkomende met de ... 'âleph der Hebreën, en de ... Spiritus lenis der Grieken", waarmee men vergelijke wat Roman [11]) leerde: „alif en ajin, die mede een plaetze onder de letters beslaen

---

1) Ph. Melanchthon, Grammatica Latina, ed. Leipzig 1560, p. 11.

2) Een oordeel van een vermaard tijdgenoot van W., Lambert ten Kate, Aenleiding, I, p. 109 „Spelkonst": „Zeg liever Spil- of Quel-konst, want over al het Grammaticael word zo veel mondelinge kibbeling niet gemaekt, als over die beuzelarije alleen".

3) p. 1.

4) Zie beneden.

5) I, p. 9.

6) p. 18.

7) p. 19.

8) p. 18.

9) p. 18.

10) p. 18.

11) t.a.p.

en zijn in haer eygen aert niet anders dan een sachte ademinge de welcke vereyscht werd om een woordt waer in de klincker eerst gehoort werdt uyt te konnen spreecken". Bij W.'s opmerking over de van „nature reeds dubbelde" *dj, ng, nj*[1]) merk ik op, dat een juistere opvatting, hoewel er vroegere opmerkingen in die richting bestonden, pas in de tweede helft van de XVIIIe eeuw schijnt te zijn doorgebroken[2]). Verwarring van klank en schrift blijkt ook elders, bv. p. 45, over de tweeklanken, waarover men ook in Europa geen helder begrip had (is hier de verleden tijd goed?) o.a. doordat men de als *e* gesproken Latijnse *ae* als tweeklank bleef beschouwen, en naar voorbeeld daarvan ook de Duitse *ae* (*ä*) etc.

Onvermogen om, over Maleis sprekende, zich tot het Maleis te bepalen blijkt uit een opmerking onder de „Verdeling der Letters"[3]): „Keel-letters, Lip-letters"[4]) etc.: „Ten opzichte van haar werk, het welk 't Arabisch alleen raakt, worden de letters in wortel- en dienstbare letters verdeeld". Al kenden Grieken en Romeinen onderscheiding der klanken naar de articulatieplaats, termini technici er voor hadden ze niet; het bekende schema stamt uit de Hebreeuwse grammatika, en ging in die van andere talen over.

Boek II, hfdst. 3 „Hoofdrangen"[5]) begint als volgt: „De woorden worden in driederlei soorten of hoofdrangen verdeeld, als: Naamwoorden, Werkwoorden, en Stukwoorden". Ik wijs er op[6]), dat Werndly geenszins tot deze driedeling behoeft te zijn gekomen door zijn bekendheid met de Arabische grammatika, waar ze heerst[7]). De Romeinen namen meestal[8]) acht rededelen aan (nomen, pronomen, verbum, participium, adverbium, coniunctio, praepositio, interiectio), evenals de Grieken, die echter in hun taal een lidwoord hadden, doch de interjecties onder de adverbia opnamen. In de XVIe en volgende eeuwen hadden beide indelingen aanhangers; sommigen namen met Schottel (1612-1676) de interjectie en het lidwoord op; derhalve 9 rededelen, in de XVIIIe eeuw 't meest algemeen. Bij de

1) p. 34.
2) Vgl. Jellinek, o.c., II, pp. 12 en 19.
3) p. 26.
4) Tot in recente werken wordt deze onjuiste terminologie gevonden.
5) p. 81.
6) Vgl. Tendeloo, Mal. Gramm. II, p. 130.
7) Vgl. ook Marsden-Elout, p. 48: „In de Oostersche talen .... gewoonlijk in slechts drie hoofdsoorten onderscheiden".
8) Jeep, Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen bei den Lateinischen Grammatikern, pp. 123 geeft bijzonderheden.

Romeinen was reeds — zonder dat deze zich overal verbreidde — een samenvatting in minder groepen bekend: declineerbare en niet declineerbare rededelen; bij de eerste werd dan weer onderscheid gemaakt tussen die welke casus en die welke tempora onderscheiden. De leer der Arabische grammatici stemde hiermee overeen [1]), Sanctius nam ze over; en in 1630 vinden we de driedeling 't eerst in Duitsland, zonder dat daarom bij meer dan een grammaticus — evenzo bij Werndly — van de andere classificatie wordt afgezien.

Na te hebben uiteengezet [2]), dat „de meeste (woorden)" in verschillende hoofdrang kunnen voorkomen [3]), gaat hij over tot naamwoorden (hfdst. 4), waarbij hij zelfst. en bijv. onderscheidt; bij de eerste groep „eigene of gemene"; waarna volgt: geslacht, getal, 6 naamvallen, vergroting (trappen van vergelijking), „de namen der getallen", de voornaamwoorden; van de laatste twee klassen wordt uitdrukkelijk gezegd [4]), dat ze „tot de naamwoorden behoren". Bij de werkwoorden [5]) (hfdst. 5) worden bedrijvende, lijdende, onzijdige, en bedrijvende en te gelijk onzijdige [6]) onderscheiden; dan de vervoeging [7]), waarbij o.a. [8]) : „De manier om een werkwoordt in alle wijzen en tijden naar 't gebruik der Westersche talen te vervoegen, aldus afgehandeld zijnde, valt 'er aan te merken, dat de werkwoorden in de Maleische tale nog verscheide vervoegingen onderworpen zijn, in overeenkomst met andere Oostersche talen, als de Hebreeusche, Chaldeeusche, Syrische, Samaritaansche, als mede de Arabische, welke laatste dertien dusdanige vervoegingen heeft...., doch die hier zo

---

1) Zie boven, p. 13. Vgl. bv. de indeling van Erpenius' Arabicae linguae tyrocinium (Leiden, 1656): I. De orthographia (p. 1); II. De verbo (p. 39); III. De nomine (p. 106); IV. De particulis (p. 155); V. De syntaxi (p. 165-172).

2) pp. 81-84.

3) Waaronder, p. 84, naamwoorden met *-an* en *ka-*, „die ook wel voor werkwoorden gebruikt" worden, als *karadjaan*, „een koninkrijk, oneig. regeren, koning zijn of worden ....". Hij schijnt niet op de gedachte gekomen te zijn *orang itoe sakit* en *orang itoe kesakitan; o. i. radja* en *o. i. keradjaan* te vergelijken; kent evenwel (pp. 64 vlg.) bijv. naamwoord met *ka-an*. Roman (II, 9) beschouwde deze woorden als „bijvoeghlycke namen, die van woorden spruyten, ende geven eenige gemeynschap te kennen, met het gene dat het woordt beteeckent (nog zo gek niet, JG.) .... *kaliatan*, „zichtbaar", *katakotan*, „vreesachtigh"." Gevallen als *kenamaan, kapal keradjaan, kenjataan* noemt W. er niet bij.

4) pp. 91, 93.

5) p. 98.

6) Voorbeelden: *roesak*, „vergaan en doen vergaan", *hilang*, „te niet gaan en te niet doen gaan".

7) Zie beneden.

8) p. 107.

veel zwarigheit niet maken". De „voortekens" *ber-*, *per-*, *men-* en de „achtertekens" *-kan* en *-i* vormen zo 11 vervoegingen, „de welke, schoon die alle te zamen in alle werkwoorden niet gebruikelijk zijn, ik kortelijk zal voorstellen, zonder evenwel hier door een leerling te verplichten om zich stipt aan dit getal en de benaming der zelve te binden, zullende het genoeg zijn, als hij de zake zelf maar ter dege begrijpt en verstaat".

Daar van de „deelwoorden" geleerd wordt, dat ze „van de werkwoorden komen" [1]), vinden we dus bij Werndly 9 rededelen [2]). Over de classificatie der rededelen beneden nader.

We gaan nu over tot het IIIe boek: de woordvoeging.

Reeds Tendeloo betoogde, dat de syntaxis het meest verwaarloosde hoofdstuk der Maleise spraakkunst is [3]): afgemeten naar het aantal bladzijden, zegt hij, zijn we sedert Werndly in belangstelling zeer achteruitgegaan. Terecht: bij Gerth van Wijk en Van Ophuysen bv. is de afzonderlijke syntaxis geheel uit de beschrijving van het Maleis verdwenen. Dit is des te merkwaardiger, daar datgene wat men elders onder syntaxis behandelt, in de laatste twee eeuwen juist belangrijk is vermeerderd, ondanks verschil van mening over wat onder syntaxis te verstaan is. Aanvankelijk voornamelijk een leer van de verbinding der woorden in de zin, komt er in de XVIIe eeuw een meer samenvattende theorie der woordvolgorde bij; de zinsleer begon men pas in 't midden der XVIIIe eeuw tot de grammatika te rekenen. In de jongere Maleise spraakkunsten, waarin nog iets over syntaxis staat, is 't de zinsleer (enkelv., uitgebreide enkelv., samengestelde zin) bij Spat en Mees, enkele „notes" over „emphasis, balance, ellipsis" bij Winstedt; voor 't Javaans gaf Kiliaan bv. een „leer van den zin" [4]). Doch niet over de verwaarlozing der syntaktische problemen in de tegenwoordige tijd, over de behandeling ervan door Werndly heb ik hier te spreken. In de woordvoeging, „waar door men de woorden leert gevoeglijk t'zamen schikken" is „bijna geen zwarigheit", „vermids de woorden ... doorgaans volgens de natuur der zaken bijeen geschikt en gevoegd worden". [5])

Dergelijke opmerkingen ook elders; bv.: „Alle bedrijvende werkwoorden dulden achter en voor, doch in de natuurlijke wijze voor

---

1) p. 103.
2) Over de „stukwoorden" beneden.
3) Mal. Gramm. II, pp. 290 vlg.
4) Javaansche Spraakkunst, 1919, pp. 297 vlgg.
5) p. 131.

zich, 't naamwoordt, den doender betekenende". [1]) Hier vertoont zich de leer van de ordo naturalis, de „natuurlijke woordvolgorde", een in de Middeleeuwen uitgesponnen grammatisch-filosofische leer, volgens welke de woorden van nature in deze volgorde in de zin optreden: subject, praedicaats-(werk-)woord, bepalingen bij 't werkwoord; event. afhankelijke naamvallen of nomina treden op achter 't „regerende" woord: het noodzakelijke deel van de zin, syntaktisch gezien, neemt een eerdere plaats in dan 't niet noodzakelijke, alleen maar mogelijke. Filosofie en onder filosofische invloeden staande rhetorika der Ouden droegen bij tot 't ontstaan van deze theorie, waarnaar 't Latijn zelf zich echter lang niet altijd gedroeg. Toen men zich met de „moderne" talen ging bezig houden, viel op, dat de volgorde der woorden in 't Frans er veel meer aan voldeed: er werd geschreven [2]) over de „Avantages de la langue françoise sur la langue latine" (1669, Le Laboureur): logika en denken van de Fransman kunnen niet verschillen van die van de Romein: de Fransman spreekt in de „natuurlijke volgorde"; de Romeinen niet, derhalve: deze dachten anders dan ze spraken en schreven; schreven anders dan ze dachten. Vele geschriften volgden: van andere zijde werd betoogd, dat juist 't Frans vol inversies (afwijkingen van de ordo naturalis) is. Ook verscheidene grammatika's van Europese talen kenden deze ordo en andere: „ordre métaphysique" (afhankelijk van de logische en ontologische onderscheidingen in rang), ordo logicus, e.a. In tal van latere geschriften heeft deze leer, zonder twijfel, nagewerkt, al was het maar alleen doordat veel te weinig op woordvolgorde, syntaktische verbindingen, „natuurlijk" en „vanzelfsprekend" als ze soms leken, gelet werd.

Zooals we zagen was voor Werndly de Maleise „woordvoeging" doorgaans „natuurlijk". Ook Marsden huldigt deze opvatting [3]) : „De Maleische woordschikking onderscheidt zich bijzonder door hare eenvoudigheid, vermits de woorden gemeenlijk dien stand in de rede verkrijgen, welken de natuurlijke loop der denkbeelden en gewaarwordingen denzelven schijnt aan te wijzen. De regelen der woordvoeging moeten dus weinig in getal zijn..." Nagenoeg eensluidend is het oordeel van Bruckner over het Javaans. [4]) Hij betoogt, dat „deze taal in derzelver aard eenvoudig en natuurlijk in de zamenstelling van eene

[1]) pp. 143 vlg.
[2]) Bijzonderheden bv. bij Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik, II, 1914, pp. 432 vlgg.
[3]) Marsden-Elout, p. 174.
[4]) Proeve, p. 95. Vgl. pp. 33, 100.

zinsnede" is en geeft als eerste regel: „de eerste naamval... (bewerker) ... staat ... voor het werkwoord, en het naamwoord waarop de daad ... overgaat, staat achter het werkwoord ... *ingsoen demen djaran iki* „ik houde van dit paard"." De natuurlijke rangschikking en natuurlijke orde van zaken kent hij ook elders: tegen de laatste is het dat de Javanen zo vaak „de lijdende vorm" bezigen. — Ook later komt de „natuurlijke volgorde" nog wel eens opduiken [1]), en in meer dan een boek vinden we verkeerde opvattingen omtrent de „woordschikking", die hiermee samenhangen, dat men een bepaald systeem a priori als gewoon, natuurlijk houdt. Wat natuurlijke volgorde der woorden in een taal is kunnen niet bepaalde antieke theorieën ons leren, volgens welke de nomina voor de verba staan, omdat de eersten de substantie, de laatsten het accidentele aanduiden, en de adverbia op de verba volgen, omdat de begeleidende omstandigheden, door de adverbia uitgedrukt, later optreden dan 't doende of lijdende zelf, etc. [2]), doch alleen een nauwkeurig onderzoek naar de feiten in iedere taal zelf. Evenals dit ons voor het Grieks leert een voorkeur van 't werkwoord voor de middenplaats in de zin, in 't Latijn van de eindplaats, in het Spaans een voorliefde voor 't begin van de zin leert, en voor de Romaanse talen als normaal, dat 't bepalende zinslid achter 't bepaalde komt — in tegenstelling met 't Latijn, zo zal ook bij de Indonesische talen niets a priori als „natuurlijk" mogen worden beschouwd. Doet men dit wel, dan loopt men ook, zoals blijkt, 't grote gevaar de voor wetenschappelijke en praktische taalstudie [3]) zo belangrijke woordvolgorde te verwaarlozen of verkeerd te beoordelen.

Ook meer in detail de opvattingen van zijn tijd: p. 59, „van de gedaante der woorden": is enkel of dubbeld; resp. *kata*, *berkuda*; of verdubbeld door herhaling (*lari-lari*), zamenvoeging (*soekatjita*, *soeka tjita*), vereniging (*matahari*), waarbij men bv. Moonen's Nederduitsche Spraekkunst, p. 121 vergelijke.

„De soorten der woorden zijn tweederlei, namentlijk, of wortelwoorden, of takwoorden." „De wortelwoorden zijn de allereerste woorden der tale, de welke van geen andere in die tale kunnen afgeleid worden, als *radja*..." (p. 63). „En deze zijn de gronden, waaruit de takken

1) Vgl. Pijnappel, Mal. Gramm. (1888), p. 86.

2) Bij Dionysius van Halikarnassus (eind 1e E. v. Chr.), De comp. verb 5.

3) Het zinstype *makanan lemboe roempoet* moge nog zo „natuurlijk" zijn, een leerboek van 't Maleis voor Nederlanders zal 't moeten behandelen, een wetenschappelijke beschrijving van het Maleis zal op dit punt, zoals elders, naar volledigheid moeten streven en alle bijzonderheden in woordvolgorde etc. moeten nasporen, zelfs al komen ze ons nog zo „natuurlijk" voor.

voortkomen..." (ibid.). „De takwoorden zijn die woorden, welke als zekere takken uit de wortelwoorden spruiten, en worden gemaakt door 't voor- of achteraan hechten van eenige deeltjes als *ka, ber, per, bel....., an, wan, mân*[1]), *kan* en *ij* achter, welke in zich zelf niets betekenen (waar door zij van de voor- en aanhangsels, die eene bijzondere betekenis hebben, onderscheiden worden) en evenwel eene bijzondere kracht van beduidenis aan 't woordt geven, ...", die dan behandeld wordt (pp. 63 vlgg.). Vgl. hierbij Moonen over 't Nederlands:[2]) „De Afleiding geschiedt door het hechten van zekere Aenhangselen, die ten meesten deele in zich zelven niet betekenen, aen het einde der Oirsprongkelyke Naemwoorden"; daartoe behoren dan: *achtigh, baer, de, en, er, es, heit, lyk, st,* etc.[3])

De leer der wortel- en takwoorden en van de prioriteit (het eerder bestaan) van de wortel, die we hier aantreffen en die door Werndly zonder enige bedenking in de Maleise grammatika is ingevoerd[4]), heeft sindsdien, bewust of niet, deel uitgemaakt van de grammatikale theorieën der Malaici. „De meest gebruikelijke ... verdeeling der Maleische woorden is in oorspronkelijke en afgeleide. Door oorspronkelijke of enkele woorden verstaat men alle woorden, tot welk deel der rede ook behoorende, in hunnen oorspronkelijken en onveranderden eigen staat beschouwd", betoogt Marsden[5]). En voor 't Javaans geldt, volgens Bruckner[6]) hetzelfde: „De eenvoudigste verdeeling van de woorden eener taal (sic) is dezelven te onderscheiden in wortelwoorden en afgeleide woorden. Wortelwoorden zijn degenen welke in hunne oorspronkelijke en onveranderde gedaante verschijnen". Ik kom nader op de geschiedenis van deze leer terug.

Op pp. 70—72 geeft hij „tot een voorbeeldt het werkwoordt *adjar*", waarvan niet minder dan 129 vormen gemaakt kunnen worden, waarop dat nog „enz." volgt! Van het opsommen van dergelijke reeksen van voor 'n flink deel niet voorkomende vormen, waaraan ook lateren zich te buiten gegaan zijn, is men terecht teruggeko-

---

1) p. 65 „alleen gehecht aan woorden, uit eene andere tale in deze overgebragt .... *bangsjâwan* .... *budîmân*". Van zijn standpunt consequent.

2) p. 118.

3) Ook volgens Marsden betekenen de affixen op zichzelf niets: M.-E., p. 46.

4) Roman, II, p. 2, leert slechts: „Van deze (de woorden nl.) staet in 't gemeyn waer te nemen, dat onder de zelve sommige zijn grondt-woorden, die van geen andere af-spruyten, als *tuan* .... *katta*.. . Sommige zijn spruytwoorden, die van andere afkomen, gelyck *bertuan* .... *pekatta'an* ....".

5) Marsden-Elout, p. 46.

6) Proeve, p. 18.

men; intussen: ook Séwel bv. gaf voor 't Nederlands: *ik flikker, ik flikkerde* etc. en *o gedrukt boek* in paradigmata en besteedde niet minder dan 44 bladzijden aan voorbeelden van de nominale flectie in onze taal! [1])

Op pag. 86 — ik doe hier slechts een keuze — lezen we: „De geslachten [2]) der naamwoorden zijn twee ...; de welke ... door achteraanvoeging van tweederlei andere woorden, die deze geslachten betekenen, indien 't nodig is, aangewezen worden". De verwarring van grammatikaal genus en natuurlijke sexe die de traditionele grammatika eigen was [3]), die nog bij velen heerst en ook in de Indonesische spraakkunsten is blijven voortleven. [4])

Bij het werkwoord [5]) de even bekende verwarring van grammatikaal actief en passief en activiteit en lijden in de wereld der verschijnselen. [6]) „De bedrijvende werkwoorden betekenen 't doen van iets, gaande die werking over op een persoon of zaak, als *sûrat* ... ; de lijdende ... eene aandoening of lijding van iets, als *desûrat* of *tersûrat* (waartussen W. verder geen onderscheid maakt); de onzijdige hebben een overgaande bedrijvende of lijdende betekenis, als *dûdokh* ..., *dâtang* ..., *'âlah* ..., *binâsa*". Als we dan verderop alleen horen, hoe de 2 × 3 personen, die er „in de natuur" zijn, worden uitgedrukt [7]), en dan [8]) nog dat i.p.v. *bejta pûkol, 'angkaw p., ija p.*, wanneer 't woordt „lijdende" vervoegd wordt, alleen maar *di* of *ter* méér optreedt, dan ontgaat ons de ratio van de verdeling in genoemde 3 klassen plus nog 'n vierde: „bedrijvende en tegelijk onzijdige werkwoorden". Hiertoe behoren bv. *rûsakh* „vergaan", en „doen vergaan", *hilang* „verliezen", dat is „te niet gaan" en „te niet doen gaan", etc. De auteur heeft ook hier zonder meer 't schema van z'n voorbeelden overgenomen, Maleise woorden van dezelfde betekenisklassen als de voorbeelden en Maleise paradigmata gesubstitueerd, en daarbij in het Maleis werkelijk bestaande onderscheidingen over 't hoofd gezien. Een kras, maar duidelijk voorbeeld, waaraan zich helaas niet allen,

---

1) pp. 72-116; zie ook beneden.

2) Over het getal en de zes „naamvallen" die Werndly onderscheidt heb ik elders gehandeld, resp. Bijdr. Kon. Inst. 98, p. 372; Ind. Gids, Oct. 1936, pp. 870 vlgg.

3) Al staat reeds bij Varro (116-27 v. Chr.), De lingua latina 9, 41 te lezen: „ea virilia dicimus, non quae virum significant, sed quibus praeponimus *hic* et *hi*, et sic muliebria, in quibus dicere possumus *haec* et *hae*".

4) Zie ook Indische Gids 1936, pp. 875 vlg.

5) Dit hoofdstuk beslaat maar 12 bladzijden.

6) Vgl. Bijdr. Kon. Inst. 97, pp. 515 vlgg.

7) pp. 99 vlg. 8) pp. 106 vlgg.

die, in de twee eeuwen die er sedert dien verlopen zijn, Indonesische talen volgens het traditionele schema hebben beschreven, hebben gespiegeld. „Down to our own time, persons without linguistic training have produced work of this sort; aside from the wast of labor, much information has in this way been lost" (Leonard Bloomfield).

Een aardig voorbeeld om aan te demonstreren, hoe men met enige handigheid 't Maleis kon adapteren, zijn de „voorzetsels", die door Werndly [1]) in „bindbare" en „onbindbare" onderscheiden worden [2]); resp. *di, ka, sa* („afkomstig van *sama*"), die „voor een woordt gehecht (worden) in 't schrijven", en de andere (*bagi, pada, deri,* etc.), „die op zich zelf bestaan" en „van eene byzondere betekenisse zijn". Deze onderscheiding was in de XVIe eeuw — al waren er uitzonderingen: Melanchthon bv. sloot de onscheidbare uitdrukkelijk van de groep der voorzetsels uit — in Europa zeer gebruikelijk en hield stand tot in de XVIIIe eeuw. Ten onzent leert reeds de Twespraack [3]) dat de „losse voorzettinghen" *tot, bij, voor* etc., de „anghehechte" *be, ver, her, on, ghe, ont* zijn. Dit blijft lang de leer. [4]) Ook hier kan slechts een historisch overzicht klaarheid brengen: Volgens de leer der Griekse grammatika waren er in die taal 18 praeposities die zoowel los, en dan een casus „regerend", alsook als eerste deel van een samenstelling konden voorkomen. De Latijnse grammatika nam deze indeling over, al zag Priscianus verschillen en constateerde hij, dat bv. lat. *apud* nooit als eerste lid van 'n samenstelling, *dis-* nooit als alleenstaand woord optreedt; waarom in gevallen als *dis-, re-* e.a. van rededelen te spreken? vraagt hij, waarna hij echter opmerkt: ze hebben evenwel een betekenis en plaats die met die der eigenlijke praeposities overeenkomt. Donatus leert dan: de praeposities worden òf verbonden, òf gescheiden of verbonden èn gescheiden (d.w.z. kunnen als praefix èn praepositie optreden). De classificatie in „scheidbare" en „onscheidbare" werd later door grammatici der „moderne talen" overgenomen. Er werd (in de Duitse grammatika) wel opgemerkt, dat ook de niet-scheidbare praeposities een casus regeren, waarbij men misschien aan 't verschijnsel dacht, dat daar intransitieve verba na samenstelling met praefixen transitief worden [5]). In het

1) p. 122.
2) Roman, II, pp. 21-22 kent deze onderscheiding nog niet.
3) Ed. Kooiman (Diss. Leiden, 1913), p. LII.
4) Vgl. bv. Chr. van Heule, De Nederl. Gramm. ofte Spraec-konst, 1626, p. 66; Moonen, pp. 253 vlgg., Séwel, p. 185.
5) Vgl. Jellinek, o.c., II, p. 361.

midden van de XVIIIe eeuw gaat dan de naam praepositie voor de praefixen verdwijnen. Werndly laat zich hier weer door het schriftbeeld misleiden en maakt er een onderscheiding tussen de aaneengeschreven en de losgehouden „voorzetsels" van. Ik wijs er op, dat hij er de woordvorming niet in betrekt (zoals in ned. *ver-kopen, toegeven* etc. met aangehechte „voorzettinghen"). Samenbrengen van woordvormingselementen en „praeposities" in de Indonesische talen vinden we pas veel later[1]), als de Indogermanistiek in haar oudere periode op dat denkbeeld gekomen is.

Wat de definities en regels die Werndly geeft betreft: verscheidene ervan zijn letterlijk overgenomen uit in zijn tijd in gebruik zijnde grammatika's. Mij hier beperkend tot „woorgronding" en „woordvoeging", geef ik 'n aantal voorbeelden. Al noemt hij het werk nergens, (mogelijk uit zijn geheugen puttende) moet hij veel overgenomen hebben uit de „Nederduitsche Spraekkunst"[2]) van Moonen, waarvan de eerste uitgave in 1706 verscheen, een veel gebruikt en gezaghebbend doctrinair leerboek der Nederlandse taal. Vgl. [3]) p. 84 ∾ M. p. 47: „De naamwoorden zijn [veranderlijke] woorden, waar mede men alle dingen en hunne hoedanigheden benoemt < en onderscheidt >, als < *'Allah* > *Godt,* [geest,] < *mânusija* > *mensch,* [*dier,*] — [4]) *hemel, aarde,* [*eeuwigh, tijdelijk,*] *groot, klein* ....". Intussen stemt de definitie (niet de voorbeelden) meer overeen met die bij Séwel[5]), p. 40. p. 85 ∾ M. p. 48: „Een eigen zelfstandig naamwoordt is, dat alleen een eenig zelfstandig ding betekent, en daar aan met uitsluiting van andere eigen is: hoe(M. zoo)danige zijn de namen van landen, steden, [bergen,] stromen, mannen, vrouwen". W. geeft nu Mal. namen als voorbeeld. p. 85 ∾ M. p. 49: „Een zelfstandig gemeen naamwoordt is, dat aan vele zelfstandige dingen, die van een en het zelve wezen zijn, gemeen is". p. 90 ∾ M. p. 55: „De vergroting, die den naamwoorden overkomt, is, waar door hunne betekenis trapsgewijze vergroot en verhoogd kan worden". p. 94 ∾ M. p. 126: „De vragende (voornaamwdn.), waar door men iets vraagt

[1]) Zie beneden.

[2]) N. S. ten dienste van in- en uitheemschen uit verscheidene schrijveren en aenteekeningen opgemaekt en uitgegeeven door A. Moonen[2], 't Amsteldam 1719.

[3]) Bij Werndly en niet bij z'n bron: < >, andersom [ ]; spelling van Werndly.

[4]) 't Maleise woord.

[5]) Nederduytsche Spraakkonst, Waarin de Gronden der Hollandsche Taale Naauwkeuriglyk opgedolven, en zelfs voor geringe Verstanden .... duydelyk aangeweezen zijn, door Wm. Séwel, Amsterdam, 1708, 232 p. 12°.

of onderzoekt". p. 100 ∾ M. p. 139: „De tegenwoordige tydt betekent, dat eene zaak in 't zelve oogenblik, waar in men spreekt, geschiedt"; ibid.: „De onvolmaakt voor(M. ver)leden tydt zegt, dat eene zaak wel begonnen, maar < nog > niet volbragt is"; zo ook de „meer als volm. v. t." en de toek. tijd (W. p. 101, M. p. 140); pp. 101 vlg. ∾ M. p. 139: „De aantonende wyze is, waar door men iets rechtsdraads of eenvoudig naar de verscheidenheit der tyden aantoont [of] verklaart < of vraagt >"; geheel gelijk de geb. wijs. p. 134 ∾ M. p. 256: „In de zamenstelling eener [geschikte] rede moet in acht genomen worden, dat de woorden staan in hare natuurlijke overeenkomst, < en > in hare rechtmatige beheerschinge..." Hier voegt M. toe: „en eindelijk in haere behoorlyke Plaetse". Vgl. voorts bv. W. p. 98 (werkwoord) met M. p. 138; pp. 163 vlg.; S. p. 125 vlg.

Intussen vinden we ook wel afwijkende definities, bv. in het hoofdstuk over de gedaante der woorden (pp. 59 vlgg.); vgl. p. 131 (woordvoeging) met M. pp. 327—342.

Een andere bron is het reeds genoemde boek van W. Séwel, een bekend auteur. Deze wordt door Werndly, p. 202, in 't hoofdstuk Maatgronding met name genoemd. Vgl. bv. p. 90 ∾ S. p. 116: „De stellige trap betekent de zaak enkelyk zo als ze is, zonder eenige byvoeging.... De vergrotende (S. vergelykende) trap, by de stellige vergeleken, voert de hoedanigheit eene trede verder, en breidt de betekenis uit". Etc. p. 93 ∾ S. p. 117 „(voornwdn. worden gebruikt) 't zy tot aanwyzing van een persoon of zaak, of om betrekking op iets te maken, of om iets te vragen, of om de bezitting te betekenen: en hierom worden zy verdeeld in etc.". p. 94 ∾ S. p. 110: „(betr. vnwdn.) hebben opzicht op een persoon of zaak, reeds gemeld". p. 111 ∾ S. p. 180: „Een bywoordt is een stukwoordt (S.: is een onveranderlijk spraakdeel), dat by een naam- of werkwoordt gevoegd wordt, om de hoedanigheit of omstandigheit van een bedryf te kennen te geven".

Voorts noemt hij nog enige malen Lambert ten Kate [1]). Alleen in het boek over de dichtkunst is hij kwistig met citaten: Meninski [2]) (Grammatica Turcica: p. 205; p. 222) wordt als autoriteit op etymologisch en metrisch gebied aangehaald (pp. 197, 205, 207, 222), zo

---

[1]) L. ten Kate (1674-1731), Nederl. taalgeleerde die in meer dan één opzicht zijn tijd vooruit was. Over hem A. van der Hoeven, Diss. Utrecht 1896.

[2]) 1623—1698, Duits oriëntalist; zijn Gr. T. verscheen te Weenen, 1680; zie over hem bv. Nouvelle Biographie générale, 33, 989 vlg.

ook Golius [1]) (pp. 197, 207), Buxtorf [2]) (pp. 204, 210, 213), Clericus [3]) (Prosodia Arabica: pp. 205, 208), Ferrarius [4]) (Nomenclator Syriacus: p. 210), Sal. van Til [5]) (Zang- Dicht- en Speelkunst, zo der Ouden, als byzonder der Hebreën: p. 199), Schottelius [6]) (Schottel) (Poëtica Germanica: p. 204; vgl. p. 209), Alardus Moller (Tyrocinium Poëseos Teutonicae: p. 204; vgl. p. 209), W. Séwel (Nederd. Spraakkunst: pp. 202, 203) en passim A. Pels [7]), de Nederlandse Boileau, wiens voorschriften voor dichters, berijmde theorie der dichtkunst, „Q. Horatius Flaccus Dichtkunst, op onze tyden en zeden gepast" (1677) als gezaghebbend werk wordt aangehaald („waarin my A. Pels voorgaat, in deze vaarzen ...."; „en op hen toepassen het geen A. Pels in een diergelijk geval zingt ...."; „waar op ik toepasse de woorden van A. Pels ...." etc. etc.).

Ofschoon het hier niet op mijn weg ligt over de geschiedenis van de studie der Maleise versbouw te spreken, en de leer van Werndly op dit punt — gelukkig — nog slechts historische waarde heeft, wijs ik er toch op hoe hij, „zynde de eerste, die zulks onderneemt" [8]) na een vooraf gaand overzicht, door een definitie van de rijmmaat (= dicht-, versmaat) [9]) ingeleid, van de leer der Ouden, der Nederlandse en Duitse autoriteiten als Séwel, Pels en Schottel en van de „versvoeten" die Hebreeuws en Arabisch kennen, doet volgen [10]): „Aldus voorgesteld en verklaard hebbende het geen eenige overeenkomst met de Maleische tale schijnt te hebben, schiet 'er nog over om de toepassing (sic!) daar van te maken op de Maleische rymen". Ondanks veel moeite er aan besteed heeft hij echter geen gehele overeenkomst kunnen ontwaren, wat voor z'n gezond verstand pleit. Na rijpe over-

[1]) 1596—1667. Vgl. over hem Dr. W. M. C. Juynboll, Zeventiende-eeuwsche Beoefenaars van het Arabisch in Nederland, Diss. Utrecht 1931, pp. 119 vlgg.

[2]) 1564—1629. Joh. B. de Oudere, over wien Allg. Deutsche Biogr. 3, pp. 668 vlgg.

[3]) Sam. Clericus, Scientia Metrica & Rhytmica, seu Tractatus de Prosodia Arabica, Oxon. 1661.

[4]) 1584—1655, Italiaans Jezuiet en oriëntalist; vgl. Nouvelle Biographie générale, 17, 511 vlg.

[5]) 1643—1713, theoloog, eerst hoogleraar aan de illustere school te Dordrecht, later te Leiden; zie Nieuw Ned. Biogr. Wdb. 10, 1027 vlg.

[6]) 1612—1676, bekend Duits grammaticus, cf. Jellinek, o.c., I, pp. 128 vlgg.

[7]) 1631—1681, Nieuw Nederl. Biogr. Wdb. 2, 1082 vlg.

[8]) p. 198.

[9]) „De rijmmaat is een zeker begrip van eenige lettergrepen, waardoor de rijmen in hunne soorten worden onderscheiden en afgemeten, welke bij de Nederlanders, in navolging der Grieken en Latijnen, *voeten* worden genoemd", p. 199.

[10]) p. 205.

weging besloot hij dan in de berijmde Psalmen de voeten in 't Maleis tot twee te moeten bepalen: de jambus en de trochaeus. „Ondertusschen gunne ik aan anderen zeer gaarne de vryheit om meer voeten in de Maleische tale, 't zy volgens de Latynsche, 't zy volgens de andere genoemde talen, te bedenken, en in gedichten te pas te brengen, waar in de regelmatigheit der tale altydt evenwel dient gade geslagen te worden". [1]) Gelijk bekend, heeft Marsden van deze vrijheid een zodanig gebruik gemaakt, dat den lezer de schrik om 't hart slaat. [2])

Werndly is de grondlegger geweest voor een wijze van behandelen van het Maleis die meer dan een eeuw in zwang bleef. Zijn grammatika was vele jaren „het" boek, nog Elout [3]) noemde hem in 1824 in de eerste plaats onder de „meest nuttige, in het Nederduitsch opgestelde, leerboeken der Maleische taal", en toen Van Angelbeek even te voren de opdracht had gekregen voor een spraakkunst te zorgen, was het die van Werndly die bewerkt werd [4]).

De vierdeligheid — spelling etc., „woordgronding", „woordvoeging" en „dichtkunst" — vinden we, al wijkt de uiterlijke inkleding enigszins af, ook bij Marsden en ook in Bruckner's Javaanse Spraakkunst. De „verdeling" der woorden volgens de „rededelen" der Westerse grammatika kende een Roman weliswaar reeds, de uitvoerigheid der classificatie, die we 'n eeuw geleden nog in volle omvang vonden, is 't eerst door Werndly ingevoerd; zoals in 't algemeen de grotere uitvoerigheid [5]) en 't inlassen van langere „voorbeelden" bij hem beginnen. Bij hem ook 't eerst een volmaakte dwaasheid als 'n compleet paradigma van 't werkwoord, waaraan hij echter nog maar 3 bladzijden wijdt, zich beperkende tot „'t werkwoordt *pûkol,* slaan" [6]) en opmerkende, dat de aanvoegende wijs, behalve dat er „stukwoorden" voorgesteld worden, met de aantonende overeenkomst. Hij geeft dan tegenw., onvolm. verl., volm. verl., „meer als volm.", toekomende tijd en gebiedende wijs „compleet" in de 6 personen, en voorts 3 vormen van de „onbepaalde wijs" en 5 van het „deelwoord". Bij Mars-

---

[1]) p. 207.

[2]) Marsden-Elout, pp. 200 vlgg.

[3]) Voorberigt bij de vertaling van Marsden's Spraakkunst, p. IV.

[4]) Bijzonderheden bij Van der Kemp, Uit den Tijd van C. P. J. Elout's toewijding aan de Maleische Taal, Bijdr. 69, pp. 141 vlgg., speciaal p. 195.

[5]) Roman's werk telt 14 + 24 blz.; dat van Werndly (alleen de grammatika) 226; zie reeds boven.

[6]) pp. 104—106; zie reeds boven.

den-Elout is dit reeds meer dan 10 bladzijden (groot formaat) geworden: vijf werkwoorden, nl. *djabut, tolong, samoen, tidoer, djalan* genieten de eer. Kende hij 5 tijden, Marsden 4, Roorda van Eysinga kent er 6 (nog een tweede toekomende tijd: *kita akan telah lihat*). Het is een grote verdienste geweest van de generatie van ± 1850 met deze rompslomp opgeruimd te hebben, al hebben leerboeken als die van Gerth van Wijk, Spat, e.a. nog hoofdstukjes over „tijden en wijzen" en al vindt Walbeehm [1]) het nodig de 8 tijden die „wij kennen" in de aantonende en de 4 die „wij kennen" in de „aanvoegende" wijs tot uitgangspunt van zijn beschouwingen te maken. Kende Roman, er 1½ pagina aan bestedende, bijwoorden van plaats, van tijd, van getal en „noch veel meer andere", Werndly [2]) (11 bl.) onderscheidt 19 groepen [3]), Bruckner [4]) (11 bl.) 21, Roorda van Eysinga [5]) 15. Spat heeft 4 groepen, maar 19 bladzijden, Gerth van Wijk 6 op 26 bladzijden! Dit alles in navolging van de grammatika's van Europese talen. Het is overbodig en onjuist om, zoals men dat meermalen tot in de nieuwste boeken ziet, in een grammatika — in een „praktisch" schoolboekje is 't wat anders — bv. alle bijwoorden van tijd en plaats [6]) op te sommen; dergelijke stof behoort — evenals een opsomming der telwoorden — in een woordenboek thuis [7]). De grammatika van het Maleis kan zich hier tot een opmerking over de formele zijde en tot de syntaktische functie dezer woorden beperken; het laatste dan in zo algemeen mogelijke betekenis. Eveneens afkeurenswaardig is de naar volledigheid strevende opsomming der „tussenwerpsels", nog zinlozer dan die der „bijwoorden". Roman kende 6 soorten van „inwurpen", die van „verwonderinge, blydtschap, droefheydt, meedelyden, afkeerigheydt, versmadinghe"; Werndly 20 [8]), waarvan de laatste [9]) — ex uno disce omnes —: „van lagchen, als: *ha-ha,* Ar. *ha*!"; men neme nota van de etymologie! Terecht hebben

---

1) Walbeehm, De woorden als zinsdeelen in het Javaansch, pp. 105, 108.

2) Zie boven.

3) Analoog in de Nederl. spraakkunst: De Twespraack kent bijwoorden des plaats, des tijds, des ghetaals, ende zó vóórt (p. LII, LIII), Van Heule (1626) reeds 18 soorten.

4) Proeve etc. (zie ben.), pp. 76—87.

5) Jav. Spraakkunst, p. 33.

6) Mees somt zelfs de namen der weekdagen er bij op! (p. 88).

7) Marsden (-Elout, p. 148) protesteert terecht tegen de heersende gewoonte, vgl. 152.

8) In de grammatika van andere talen eveneens verschillende aantallen.

9) p. 130.

Marsden [1]) e.a. hier vereenvoudigd. Naamvallen, getal en dergelijke zijn eveneens in de Indonesische spraakkunsten behandelde grootheden gebleven, zij het dan op niet meer geheel eendere wijze. [2])

Op een punt, waarin Werndly's systeem verdiensten had, heeft men hem, ten onrechte, niet nagevolgd; de vereniging van „bijwoorden, voorzetsels, voegwoorden en tussenwerpsels" tot één groep, welke vereniging hij echter door terstond tot onderscheiding in vieren over te gaan, praktisch weer te niet doet. Formeel hebben de woorden die men in 't Maleis in deze vier „klassen" onderbrengt in 't algemeen gesproken [3]) wel verschillen met andere woorden; over de syntaktische eigenaardigheden die ze voorts hebben, hoop ik elders te spreken. Dat de in de grammatika's nog steeds aangenomen onderscheidingen ook hier meermalen onbevredigend zijn, blijkt b.v. uit O.-J. *nagari itu tĕlas apagĕh* naast *tĕlas masūrya-sewana ... umijil saha bhūṣaṇa*, resp. „die stad is gesticht" en „nadat hij de zonneverering verricht had, trad hij in vol ornaat te voorschijn", waarin volgens de gangbare onderscheidingen *tĕlas* tot een verschillende „woordsoort" behoort. Een ieder die bv. 'n Maleis verhaal waarin ieder nieuw gebeurtenisje met een *maka*-zin wordt ingeleid in Latijnse transcriptie heeft trachten te interpungeren, weet hoe weinig de leer der conjuncties van de Latijnse perioden-bouw hier van toepassing is, en hoe ijdel vragen naar indeling volgens „onze" woordsoorten kunnen zijn. Maleise woorden als *telah, sedang, akan* etc. zijn evenmin als b.v. eng. *since, before* [4]) en dergelijke in de geijkte hokjes onder te brengen. Neem bv. *sedang*: in resp. *sedang binatang lagi sekian, istiméwa kita manoesia; sedang kami makan, lampoe padam; si Ali sedang membatja soerat.* [5]) En zo is 't ook elders, in met 't Maleis verwante talen. [6])

Na Werndly houdt men zich aan de reeds in de XVIIe eeuw voor het Maleis ingevoerde classificatie in rededelen [7]). „In de Oostersche talen [8]) worden de deelen der rede gewoonlijk in slechts drie hoofd-

[1]) Marsden-Elout, p. 166.
[2]) Vgl. Indische Gids, Oct. 1936, pp. 870 en Bijdr. Kon. Inst. 98, pp. 371 vlgg.
[3]) Er vindt, wat Werndly noemt, overgang naar een andere hoofdrang plaats: *karena*, 1) oorzaak; 2) omdat; verder gevallen als *melainkan* en derg.
[4]) Vgl. *he loves her before any other woman; it happened before she arrived; I have been there before.*
[5]) Volgens Mees, Beknopte Mal. Gramm.[2], p. 105 behoort *sedang* tot de „eigenlijke voegwoorden". — ?
[6]) Vgl. bv. reeds Van der Toorn, Minangk. Spr., § 240, en de hieronder geciteerde passage uit Marsden.
[7]) Vgl. ook Indische Gids 1936, pp. 869 vlg.
[8]) Ook hier weer die voor Maleis c.s. fatale samenvatting met de Semietische talen.

soorten onderscheiden ... ; het welk echter, tot eene doelmatige onderscheiding, te algemeen schijnt te zijn. Aan den anderen kant is de verdeeling in acht soorten, die op het Grieksch en Latijn toepasselijk gevonden, en van daar in de hedendaagsche talen van Europa overgebragt is, zoo min voor de Maleische als voor de laatstgenoemde talen volkomen geschikt. Daar het evenwel goed is, dat men zich van reeds bekende en gemeenzaam gewordene benamingen bedient, zal ik mij grootendeels aan de gronden dezer verdeeling houden, liever dan eene geheel nieuwe rangschikking der woorden beproeven. Eenige zwarigheid doet zich op ten aanzien van een groot aantal woorden, die in derzelver oorspronkelijken of ruwen staat, niet tot een enkel, maar tot twee of meer taaldeelen behooren....", betoogt Marsden [1]), waarna hij tot opsomming van 10 rededelen „waarin de Maleische taal, zonder van de gewone onderscheiding te zeer af te wijken, kan verdeeld worden" overgaat [2]). Video meliora proboque, deteriora sequor. Een dergelijke uiteenzetting bij Bruckner [3]) : „gelijk die van andere Oostersche talen" kunnen de woorden van het Javaans „zeer welvoegelijk" in drieën verdeeld worden. „De verdeeling in onze westersche talen in negen of tien taaldeelen schijnt niet zoo eigenschappelijk op de Jav. taal te kunnen worden toegepast. Evenwel daar dit werkje dienen zoude tot eene handleiding voor degenen die met de verdeelingen in de westersche talen bekend zijn, en de zaak zelve er niets bij verliest (sic!), zoo...." spreekt hij dus van 9 rededelen. Lateren, bv. Gerth van Wijk, Spat, laten dan ook de „mogelijkheid" van een andere classificatie buiten beschouwing [4]) en houden zich aan de traditionele rededelen, Pijnappel [5]) voert dan nog een toestandswoord in, van Ophuysen [6]), Alkema [7]) behandelen ze in andere volgorde, Kats [8]) tracht er aan te ontkomen, wil een beschrijving van het Maleis „volgens een geheel nieuwen opzet, waarbij niet — zooals tot nog toe — de indeeling van de spraakkunsten der Europeesche talen is gevolgd", doch komt, wat de „rededelen" betreft tot een niet zeer afwijkende en m.i. eveneens onbevredigende classificatie in tienen, met eigen terminologie: daad- en bewegingswoorden, eigenschaps- en

1) Marsden-Elout, Maleische Spraakkunst, 1824, p. 48.
2) p. 50
3) Proeve, pp. 19 vlg.
4) Uitzondering: Von de Wall, Vormveranderingen, p. 1; zie boven.
5) Mal. Grammatica, 1888.
6) Mal. Spraakkunst [2], 1915.
7) Mal. taalcursus [3], 1928.
8) Bv. Spraakkunst en Taaleigen van het Maleisch, vgl. 2e druk (1926), p. II.

toestandswoorden, naamw., betrekkingsw., voornaamw., woorden van hoeveelheid, aanduidingsw., nuanceringsw., zinbindw., uitroepwoorden. Winstedt [1]) vat 3 der bekende rededelen samen onder „Chief Parts of Speech", 6 andere onder „Other Parts of Speech" en — om nog een der nieuwste werkjes te noemen: —Mees [2]) verklaart, in alle onschuld, dat de traditionele 10 woordsoorten „een onderscheiding vormen naar het begrip en naar de waarde van de woorden in de volzin", die derhalve „zonder bezwaar voor grammatica's van alle talen gebruikt (kan) worden"; dit „heeft dan het voordeel dat ze aansluit bij het algemeen bekende", waaruit volmaakte onbekendheid met de moeilijke problemen van de theorie der rededelen spreekt. Over enkele auteurs die een eigen weg trachtten te gaan, inzonderheid Roorda en Tendeloo, kom ik verderop te spreken.

Werndly's Voorreden is nog belangwekkend: ik moge naar het stuk, dat van belezenheid getuigt, zelf verwijzen, doch maak er op attent, dat hij Javaans en Maleis als zusters, als de „Hoogduitsche en ... Nederduitsche tale" [3]), beschouwt, „niet meer van malkander verschillende dan in hare byzondere namen, hebbende de eene den naam van Javaansche, en de andere dien van Maleische taal bekomen (alsof dit een verschil is! JG.), en dan in hare byzondere spraakwyze..., daar zy evenwel, in haren aardt en grondt aangemerkt, geen wezentlyk verschil dulden"; verderop [4]) voegt hij een niet zeer duidelijke opmerking toe, waaruit evenwel blijkt, dat hij behalve in „aard en grond" ook in „zommige buigingen, die aan de eene tale meer eigen zyn als aan de andere" criteria voor verwantschap en onderscheiding ziet. Voorts „vermoeden" van Jav. en Mal. „velen..., dat ze eertijds een en de zelve letter (hebben) gemeen gehad." [5]) Het Mal. is geen „dochter van de Arabische tale" [6]). Bij de onderscheiding van „vyfderlei stylen" in het Mal., „*bahâsa djâwij, b. dâlam, b. bangsjâwan, b. gûnong, b. katjôkan*" vergelijkt hij, Lambert ten Kate als leidsman nemende, „om alle vooroordeelen... weg te nemen", de vier stylen in „onze Nederduitsche taal" [7]), waarbij het meetellen van de „platte spreek- en straattaal" [8]) dubieus is. Hij bespreekt dit punt

1) Malay Grammar [2], 1927.
2) Beknopte Mal. Gramm. [2], 1931, p. 29.
3) p. XVIII.
4) p. L.
5) p. L.
6) pp. LXI vlg.
7) pp. XLIV vlgg.
8) p. XLVIII.

ook uitvoerig in zijn, thans moeilijk te bereiken, Inaugurale Rede, waarover ik elders opmerkingen heb gemaakt [1]).

We mogen nu, juist twee eeuwen na het verschijnen van Werndly's spraakkunst van hem zeggen dat hij naar z'n beste kunnen als eerste een meer uitvoerige beschrijving van deze van de Europese zo afwijkende taal heeft gegeven, en tevens dat de wijze waarop hij dat gedaan heeft in overeenstemming is met het peil van de taalwetenschap van zijn tijd. Iets wat van niet veel van z'n navolgers gezegd kan worden. „Van deze spraakkunst kan niet met te veel lof gesproken worden. Het is de arbeid van iemand, die eene volkomene ervarenheid in de Maleische taal paarde aan de kennis van de grondbeginselen der algemeene Spraakkunst", zei Marsden, [2]) de eerste die na hem dezelfde taak ondernam. [3]) Hij ontleende echter z'n kategorieën en definities niet aan het Maleis, doch trachtte het Maleise taalgoed zo goed en kwaad als 't ging in het traditionele schema te wringen. De invloed van de Arabische grammatika op zijn werk is door Tendeloo overschat. [4])

IV. *De taalbeoefening der XVIIIe eeuw.*

De Eeuw der Verlichting bracht als voor de taalwetenschap van belang onder meer de leer van Locke, dat de menselijke ziel oorspronkelijk tabula rasa is, die door experience van dubbele oorsprong, zintuigelijke waarneming en reflection, gevuld wordt: „it may lead us a little towards the original of all our notions and knowledge, if we remark how great a dependence our words have on common sensible ideas; and how those which are made use of to stand for actions and notions quite removed from sense, have their rise from thence" [5]), waaruit men later de leer heeft gedistilleerd, dat de oorspronkelijke betekenis van alle woorden concreet is, welbekend ook uit de werken van beoefenaars van Maleis en verwante talen. [6]) Ook anderen begonnen zich op de ondervinding te beroepen, zich van de afhankelijkheid van toevallige omstandigheden los te maken, materiaal te verzamelen en hierop onderzoek te baseren. Leibniz (1646—1716), die

---

[1]) De Indische Gids, Dec. 1937, pp. 1067 vlgg.

[2]) Marsden-Elout, p. LXXX, vgl. ook p. LXXII.

[3]) Vergelijk ook, nog in 1842, het zeer gunstig oordeel van Van Hoëvell, Tijdschrift voor Neêrlands Indië, 4, 2, p. 592.

[4]) Tendeloo, Mal. Gr. I, p. 171.

[5]) Essay concerning human understanding, III. 1. § 5.

[6]) Zie bv. Bijdr. Kon. Inst., dl. 97, p. 530.

zich o.a. met etymologie bezig hield en daarbij op verschijnselen lette die men tot dusver verwaarloosd had, bestreed de leer, dat 't Hebreeuws de oertaal was, en stelde een vooral op intuïtie berustende theorie over verwantschap der talen van Europa en Azië op, gepubliceerd in het eerste deel van de uitgaven der Berlijnse Akademie (1710): ze zouden hun oorsprong hebben in een taal, die eens in grote gebieden van die werelddelen gesproken zou zijn[1]), en die tot in Afrika vertakkingen gehad moest hebben; hij acht ook mogelijk, dat de betreffende volkeren uit kolonisten van een enkel volk zouden zijn ontstaan.

„Vergelijkende taalstudie" ten einde te weten te komen welke woorden verschillende talen gemeen hebben en daardoor de eventuele samenhang die tussen de volkeren die die talen spreken, bestaat, te kunnen ontdekken, beoefende ook de Utrechtse hoogleraar Reland[2]), een merkwaardige figuur, die in vele opzichten een helderder kijk op de dingen had dan menigeen onder zijn tijdgenoten, allerlei fouten die zij (van ons standpunt gezien) maakten, wist te vermijden, en een veel omvattende talenkennis bezat. Over het nut van taalvergelijking spreekt hij bv. in zijn Inaugurale Rede[3]): „Hoeveel licht er opgaat voor de H. Schrift en de wetenschap uit de studie der Oosterse talen is nauwelijks te zeggen. En toch, hoe weinigen lezen de geschriften van Perzen en Arabieren? Om bij het Perzisch te blijven, welk een licht werpt deze taal op de H. Schrift! In de boeken Ezra, Nehemia, Esther staan vele woorden die zonder kennis van het Perzisch niet te begrijpen zijn[4]). Maar daarenboven: daar we van het Hebreeuws slechts één corpus bezitten, het Oude Testament, dat niet van 'n zodanige omvang is dat we de gehele Hebreeuwse taal er uit leren kennen[5]), uit welke andere bron dan uit die talen (dwz. de

[1]) O.c., p. 3: „Ut vel dicendum sit aliquando Europae Asiaeque potiora sub uno magno imperio fuisse, ubi communis quaedam lingua dominata sit (ut serius Latina per Europam, Graeca et Arabica serius per Asiam Africamque) vel potius (quod magis sacris Literis consentit) caeteras gentes unius gentis aut stirpis emissaria coloniasque fuisse ....".

[2]) Adr. Reland, 1676—1718. Vgl. over hem Van Ronkel, Koloniaal Tijdschrift, 1919, I, pp. 296 vlgg.; Nat o.c. pp. 12 vlgg.; G. W. Kernkamp, De Utrechtsche Universiteit, I, pp. 294 vlg.; Nieuw Nederl. Biogr. Wdb., IX, 851 vlg.

[3]) Adriani Relandi Oratio pro lingua Persica et cognatis literis orientalibus, Traj. ad Rh., 1701.

[4]) pp. 6—11.

[5]) Letterlijk staat er: „non tantae molis, ut omnes voces comprehendat, quibus olim usi sunt Hebraei".

andere Oosterse talen) zouden we dan toelichtende kennis omtrent de taal van het O. T. kunnen putten? [1])". Dezelfde gedachte ontwikkelt hij in de Praefatio van zijn bekend werk „Verhandeling van de godsdienst der Mahometaanen: „...zo'er maar een eenig boek in de Nederduytsche taal geschreeven overig was, en de taal voor de rest dood was, zouden wy in het onderzoeken van de betekenisse der woorden ons niet moeten bedienen van de taal der naburige Hoogduytschen?" In zijn geschrift „Dissertatio de veteri lingua Indica" [2]) past hij deze methode toe; een aantal in geschriften der klassieke oudheid gevonden „oude Indische woorden" illustreert hij door vergelijking met het Perzisch. In zijn verhandeling over de talen van Amerika [3]) zet hij zijn mening omtrent de verwantschap der talen uiteen [4]): uit het Hebreeuws stammen de talen van Europa, Azië en Afrika, uitgezonderd Chinees en Japans, waarover hij de merkwaardige opmerking maakt: „hae enim de novo consutae sunt artificiose a sapientibus illorum populorum, qui ut omnem doctrinam intra societatem suam continerent, et viam ad scientias difficiliorem redderent, veteri linguae abolitae novam, eamque monosyllabicam, ac certis modulis sonisque adstrictam, et aliquot vocum millibus intricatam substituerunt... vel ab origine sua Hebraea ita abeunt, ut convenientia, quae inter illas intercedit, agnosci nequeat: saltem hactenus a quoquam cum successu tentata non sit, quod sciam, illorum sermonum derivatio ex fontibus Hebraeis". „De hedendaagse Amerikaanse talen", vervolgt hij [5]), „vertonen geen aanwijzingen van herkomst uit het Hebreeuws", waaraan hij terecht toevoegt, dat het om te kunnen zeggen, dat de ene taal uit de andere ontstaan is (wij zouden nu zeggen „om talen als verwant te beschouwen"), niet voldoende is, dat enkele woorden overeenkomen, want dat kan ook in talen die niet in een dergelijke onderlinge verhouding staan het geval zijn.

Hetzelfde streven, door ontraadseling van de samenhang der talen opheldering te vinden omtrent de samenhang der volkeren blijkt uit zijn verhandeling over de talen van enige in het Oosten

---

[1]) „.... unde nisi ex illis Linguis significationem vocabulorum, quae semel tantum scripta habentur, haurire possumus?"

[2]) In Hadr. Relandi Dissertationum miscellanearum Pars Ia (1706), pp. 209 vlgg.

[3]) Ibidem, Pars III, pp. 143 vlgg.

[4]) pp. 143 vlgg.

[5]) p. 146.

gesproken talen [1]). Omtrent een aantal bijzonderheden, die in deze verhandeling ter sprake komen, moge ik naar Van Ronkel's artikel verwijzen [2]). Zijn conclusie omtrent de samenhang der verschillende „eilanden-talen" luidt: „de Maleise taal heeft zich over een zeer groot gebied verbreid, niet alleen op Malakka, maar ook op Sumatra, Java, Borneo, in de Molukken en verder naar het Oosten; ja ook in de taal van Madegascar vinden we zeer vele Maleise woorden" [3]). Wederom het beginsel, dat bij klaarblijkelijke overeenkomst tussen een groep tegelijkertijd gesproken, althans bekende talen, een ervan de oorspronkelijke, de zich verbreidende, degeen, waaraan de andere ontlenen moet wezen [4]). Een beginsel dat bij leken en dilettanten telkens nog opduikt, zo bv. zeer onlangs weer in de geschriften van C. N. Maxwell [5]).

Om op Leibniz terug te komen: grotere invloed dan in de genoemde denkbeelden had hij, gedurende de gehele XVIIIe eeuw, met zijn plannen tot organisatie van taalkundig onderzoek: hij had vele ideeën, die later weer opgenomen en al of niet uitgevoerd zijn: taalkaarten, een algemeen latijns alfabet, etc.; vóór alles echter spoorde hij in z'n uitgebreide correspondentie invloedrijke personen tot verdieping en uitbreiding van talenkennis aan. Het zaad, dat Leibniz in 'n brief aan Peter de Grote (1713) uitstrooide — onze landgenoot Nic. Witsen had in z'n Noord en Oost Tartarije (1692), waarin vele taalkundige verzamelingen, de praktijk al vooraf doen gaan —, bracht Katharina II (1762 — 1796) tot gedijen: persoonlijk werkte ze mee aan de door Pallas geredigeerde Linguarum totius orbis vocabularia comparativa (1787), waarin 285 woorden in 200 talen en dialekten verzameld en vergeleken werden, ondanks grote gebreken in opzet in grote lijnen een voorloper van de moderne dialektgeografische werken en de Linguistic Survey.

In dezelfde tijd werkte op dergelijke wijze de Spaanse Jezuïet Lorenzo Hervás (1735 — 1809), die eerst als missionaris in Zuid-Amerika, later te midden van uit alle delen der wereld afkomstige ordebroeders een aantal taalkundige werken schreef: Catalogo delle

---

[1]) Dissertatio de linguis insularum quarundam orientalium, Ibid., III, pp. 57 vlgg., vgl. p. 79.

[2]) Zie aldaar vooral pp. 299 vlgg.

[3]) pp. 137 vlg.

[4]) Is Nat (p. 20) het verschil tussen „Maleise taalstam" en wat Reland bedoelt duidelijk?

[5]) Vooral in zijn Language Affinities, Journal-Malayan Branch Royal Asiatic Society, 1938, vol. 16, I, pp. 1 vlgg.

lingue conosciute e notizia della loro affinità e diversità (1784). Vocabulario poliglotto con prolegomeni sopra più di CL lingue (1785), e.a., waarin hij vele woorden verzamelt en vergelijkt, doch voor 't bepalen van de verwantschap der talen reeds de nadruk legt op 't grotere gewicht van de grammatikale structuur. Hij breidde de Semietische taalfamilie uit, een gebied waarop de als grondvester van de beoefening van het Aethiopisch beroemde Job Ludolf (1624 — 1704) reeds eerder met succes werkzaam was geweest: deze stelde de verwantschap tussen Hebreeuws, Aramees, Arabisch en Aethiopisch vast. Ook sprak Hervás, dus reeds voor Von Humboldt, over de samenhang der „Maleis-Polynesische talen". Nadat dit, voorzover mij bekend, het eerst door Pater Schmidt bekend geworden en o.a. door mij herhaald was [1]), is mij gebleken dat William Marsden reeds enige jaren eerder hetzelfde denkbeeld had geuit [2]), en dat ook de Duitser Forster in dezelfde richting had gedacht [3]). Daar ik de werken van Hervás, die hier te lande niet aanwezig schijnen te zijn, niet heb kunnen consulteren, moet de vraag of er soms uit blijkt dat de gedachte bij hem belangrijk eerder is opgekomen dan het jaar van verschijnen van het bedoelde werk voorlopig onbeantwoord blijven. Om dezelfde redenen kan ik zijn werken hier niet verder bespreken.

Wanneer we over deze encyclopaedische werken uit het eind der XVIIIe eeuw spreken moeten we ook J. C. Adelung (1732 — 1806) noemen. Zijn laatste grote werk, dat ten dele na zijn dood (tot 1817) door J. S. Vater werd gepubliceerd, de Mithridates, is een laatste dergelijke poging, voor de door Bopp e.a. ingeluide nieuwe periode, om een samenvattend overzicht op taalkundig gebied te geven. Van genetische taalverwantschap, bv. van de samenhang der Indogermaanse talen had de auteur geen begrip; hier en daar vinden we zelfs reeds lang bestreden dwalingen. Op de Nederlandse beoefenaars van de Archipel-talen heeft Adelung, evenmin als Hervás, voor zover mij bekend, invloed geoefend. In het buitenland wordt zijn werk tot in recente tijden, met dat van Von Humboldt e.a. nog af en toe geciteerd, volkomen ten onrechte, als bron van informatie

---

1) P. W. Schmidt, S. V. D., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde (1926), pp. 30; 141; J. Gonda, Austrisch en Arisch, Inaug. Rede, Utrecht 1932, p. 6.

2) W. Marsden, Remarks on the Sumatran Languages, Archaeologia, dl. 6, London 1782, pp. 154—8; het stuk is gedateerd 5 Maart 1780.

3) Zie mijn opstel William Marsden als beoefenaar der Taalwetenschap, Bijdr. Kon. Inst. 98, p. 517.

omtrent minder bekende talen, ook wanneer er nieuwere en betere gegevens bestaan [1]).

De volledige titel van Adelung's werk is „Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten", 4 delen, Berlijn 1806. Het eerste deel handelt over Asiatische Sprachen, die in Einsylbige Sprachen (Chin., e.a.) en Mehrsylbige Sprachen verdeeld worden. In de 2e groep onderscheidt de auteur: I. Süd-Asien, 1. Malayisch (pp. 99 — 115), 2. Vorder-Indischer Sprach- und Völkerstamm, ... II. West-Asien, etc. etc. Het tweede deel handelt over de talen van Europa, III over die van Afrika, IV over die van Amerika. Over het „Maleis" leert ook hij [2]), dat de Maleiers, bewoners van „Malaya oder Malacca" „sehr frühe seyn zur Auswanderung bewogen worden, wenn es gegründet ist, dasz die sämmtlichen gelbbraunen Bewohner dieser Inseln dem Blute und der Sprache nach von ihnen abstammen". „Man kann die Mal. Sprache, welche ursprünglich gleichfalls einsylbig gewesen zu seyn scheint.... als den Übergang von den einsylbigen zu den mehrsylbigen ansehen, wovon der Grund ohne Zweifel in der Lage und dem frühen Verkehr mit mehrsylbigen Sprachen zu suchen ist" [3]). „Die Mehrsylbigkeit rühret theils von der Zusammensetzung her, welche hier sehr häufig, aber dabey noch sehr roh und ungeschlacht ist,.... theils von der Ableitung....", waarbij hij naast *-an* ook *-aun* kent in *sukaaun*, „die Freude". „Was die Sprache noch von ihrer ersten Einsylbigkeit beybehalten hat, ist theils der Mangel des Unterschiedes der Redetheile in manchen Wurzelwörtern, z.B. *sala* ... fehlen, Fehler ... fehlend; theils der Mangel der Biegung ....". [4]) „Die Plural wird durch Verdoppelung bezeichnet..." [5]). Na enkele grammatikale en lexikografische bijzonderheden volgt [6]): „Das M. wird im Malacca und auf der Malabarischen Küste am reinsten gesprochen, welche Mundart daher auch Hoch-Malayisch, Malay-Tallam genannt wird [de later herhaalde [7]) gruwelijke verwarring tussen Maleis en Malayalam], zum Unterschiede von dem Nieder-Malayischen, Malay-Passer, auf den Ostindischen Inseln ....". Hierna volgt een bibliographie,

1) Zie mijn opmerking Bijdr. Kon. Inst., dl. 98, p. 377.
2) Dl. I, p. 99.
3) p. 100.
4) p. 101.
5) Zie hierover Bijdr. Kon. Inst., dl. 98, pp. 374 vlgg.
6) p. 102.
7) Bv. nog bij Lokotsch, zie mijn Inaug. Rede, p. 22.

dan enkele vertalingen van het Onze Vader, met toelichting, waaruit wel enige studie van de taal blijkt. Andere Archipeltalen worden niet behandeld.

In Klaproth's [1]) werk over de talen van Azië [2]) komt de Indische Archipel er maar schamel af. De Vorrede, aanvangend met te herinneren aan Leibniz' oordeel, „dass nichts mehr geeignet sei die Verwandtschaft und den Ursprung der verschiedenen Voelker der Erde zu bestimmen, als die Vergleichung ihrer Sprachen", oefent kritiek uit op Pallas' vergelijkend woordenboek en zet uiteen dat de algemene taalverwantschap door dit werk in 'n zo duidelijk licht komt, „dass man sie als erwiesen anzunehmen gezwungen ist". „Sie scheint nicht anders erklaerbar, als durch die Ueberbleibsel einer Ursprache, die sich in allen Mundarten der alten und neuen Welt wieder finden, und deren Dasein Grotius schon sehr richtig ahndete, als er von ihr sagte: „Nullibi puram exstare, sed reliquias ejus esse in linguis omnibus"." Op bl. 35 vinden we hierover nader: „Meiner Meinung nach, gibt es eine doppelte Verwandtschaft unter den menschlichen Sprachen, nämlich die allgemeine und die Stammverwandtschaft. Die a. S. besteht darin, dass in den Sprachen der verschiedensten Völker, ... sich ... häufig genug Wörter finden, die dem Laute und der Bedeutung nach mit einander überein kommen, ...", waarvan enige bladzijden, kant nòch wal rakende voorbeelden [3]), bv. „Bima, auf den Inseln Sumbawa und Flores östlich von Java *wura*, Samojedisch *wiri, ire, jere*: Mond"; gr. *oros*: sumbawa *olat*, „berg". Gelukkig voegt hij er aan toe [4]) dat dergelijke overeenstemmingen niets ophelderen „in der Kunde der Völker". Deze a. S. is, in tegenstelling met de Stammverwandtschaft, waarmee de auteur ongeveer onze genetische taalverwantschap bedoelt, „antediluvianisch". Het is niet te veel gezegd, dat een blik op dit werk ons de enorme vooruitgang die de taalwetenschap in de verdere XIXe eeuw heeft gemaakt eerst recht

---

[1]) Zie over hem uitvoerig Allg. Deutsche Biographie, herausg. durch .... Bayer. Akad. d. Wiss. XVI, (1882), pp. 51 ff.: 1783 (te Berlijn) —1835, begon op 14-jarige leeftijd Chinees te leren, schreef met zeer geringe hulpmiddelen een grammatika etc. van die taal, leerde nog voor zijn 20e jaar verscheidene andere Oosterse talen; 1804 naar Petersburg; reisde 1805 naar China, vanwaar hij in 1807 terugkeerde; vertrok in hetzelfde jaar naar Georgië etc.; vertrok 1811 naar Duitsland, daarna naar Frankrijk en bleef daar van 1815 tot zijn dood; hield zich met vele Aziatische talen, vooral Chinees bezig; publiceerde zeer veel.

[2]) Julius Klaproth, Asia Polyglotta, Parijs 1823.

[3]) pp. 36—40.

[4]) p. 40.

doet beseffen. Aan het eind van het boek komen de „Malaien" ter sprake [1]); behoudens een incidentele vermelding van een of meer woorden is dit de enige besproken Archipeltaal. Interessant is evenwel de aanhef: „Die jetzigen Bewohner der jenseitigen Halbinsel von Indien, scheinen von den in Norden gelegenen hohen Gebirgen herabgestiegen zu sein, und haben wahrscheinlich frühere Malaïsche Bewohner verdrängt, oder sich mit ihnen vermischt; so dass keine Malaïen auf dem festen Lande von Asien, mit Ausnahme der südlichen Hälfte der Halbinsel Malakka zu finden sind. [2]) Jezt beleben die Malaïen die Inselwelt des südöstlichen Asiens ... bis nach Amerika zu, und ... auf Madagaskar (und) ... Formosa". Ten bewijze volgt een Duits-Formosaanse woordenlijst van ruim 100 woorden; bij een aantal daarvan is een Mal., „Magindano" etc. woord toegevoegd. Daarna volgt de mededeeling dat de taal van de merkwaardige volkstam der Maleiers een bijzonder onderzoek verdient. „Sie ist eine der einfachsten der Welt, und zertheilt sich in viele Dialecte; zeigt aber auch manche Ähnlichkeiten mit anderen....". Ter staving 33 Duitse woorden, gevolgd door Maleis en „ähnliche" in andere talen: Abend: mal. *soré*: lat. *sero*, ital. *sera*, ossetische *sar, ser*;... Schiff: *prâho*: de. *Barke*, holl. *praam* etc. etc.

Deze zelfde Julius von Klaproth publiceerde 1824—1826 te Parijs drie delen Mémoires relatifs à l'Asie, contenant des recherches historiques, géographiques et philologiques sur les peuples de l'Orient. In het eerste deel vinden we naast verhandelingen over de oude Russische geschiedenis, Siberië en de oorsprong van het papiergeld, etc. ook taalkundige onderwerpen: Sur l'affinité du cophte avec les langues du nord de l'Asie et du nord-est de l'Europe, Comparaison du basque avec les idiomes asiatiques etc. Ons hier interesseert meer een Vocabulaire formosan (pp. 354 vlgg.), waarin naast de 1e kolom in het Frans en de 2e in het Formosaans, in 'n 3e af en toe verwante woorden uit andere Indones. talen worden opgegeven, bv. *ame*: *watti*: *ati* mal., *wat* (Dieu) papoua; *année*: *tovil, taoïl*: *tahen* mal.; *balance*: *tingting*: *timbang-an* mal.; *boire*: *myt*: *minem* mal.; *chemin*: *darang*: *louroung* mal. (changement de *l* en *d*), *dalan* Java; *feu*: *apouï*: *api* mal., *af, affe* madegasse, *eef* Nouv. Guinée; *fruit*: *vaua*: *bouah* mal., *woh* jav., *voua* madeg.; *mort*: *ka-patei*: *kapatïan* madourese, — *patei* (*mourir*) tagale, *padam* (*tuer, détruire*) malay, *fate* madeg. Etc. Naast

[1]) pp. 380—384.
[2]) Vergelijk hierover Marsden, in het jaar 1780, zie Bijdr., dl. 98, p. 523.

foutieve gelijkstellingen alzo ook juiste. Er volgt (pp. 367—8) een lijstje van de voornaamste telwoorden. Deze woordenlijsten zijn evenmin als het volgende hoofdstukje „Phrases en Formosan" van enige toelichting voorzien. Het tweede deel heeft als eerste verhandeling Fragments sur les races et sur les langues de l'ancien et du nouveau continent. Hierin oefent hij kritiek op pogingen om de mensheid in vijf of drie geheel verschillende rassen in te delen. Tegen dergelijke pogingen pleiten, betoogt hij, de talrijke overeenstemmingen „entre les termes désignant les choses naturelles et les objets de première nécessité" in talen behorende tot verschillende dezer zg. rassen. Ter illustratie geeft hij woordvergelijkingen; de door hem gevolgde methode is daarbij vanuit modern gezichtspunt geheel onwetenschappelijk: *beau*: chin. *moei*: holl. *mooi*, etc. Onder deze verzameling incidentele gelijkenissen komt ook voor *ile:* javan, *nousa*: grec, *νῆσος*: *jour*: guarani et brésil, *ara:* mal. *arce*; *père*: caraïbe, *baba:* turc, *baba* etc., malai, *bapa* [1]). Het derde deel, opgedragen aan William Marsden en Charles Wilkins, bevat niets dat in aanmerking zou komen hier vermeld te worden.

Keren we terug tot de voortgang der taalbeoefening in de XVIIIe eeuw. Over de ontwikkeling van de theorie van de eensyllabige wortel — begrip overgenomen (zoals we zagen) uit de Hebreeuwse grammatika —, die de „nackte Urgestalt" van het woord zijn zou, de meest primitieve vorm van taal, waarbij zich beschouwingen over suffixen en uitgangen aansloten, hierover en over de reeds in 1786 door de Engelsman Horne Tooke geleerde zo lang aangehangen verklaring van alle uitgangen als oorspronkelijk zelfstandige woorden, kom ik nader te spreken.

In de XVIIIe eeuw veranderden de opvattingen over de oorsprong van de taal: men ging er uitvindingen of ontdekkingen van de mens in zien, of geloofde aan een „natuurlijke oorsprong", of aan een uit de Vernunft (Herder, 1772). De filosofische grammatika werd in de door Sanctius en de Grammaire raisonnée voortgezette wijze tot Abschlusz gebracht in het oeuvre van Bernhardi (1769—1820), vooral in zijn Anfangsgrunde der Sprachwissenschaft (1805), 'n werk waaraan velen, ook Von Humboldt, aanknoopten: de grammatika is hier in volledige onderdanigheid aan de logika gekomen, wetenschap, die door Chr. Wolff (1679—1754) verrijkt werd met 'n definitieve ter-

---

[1]) [Over dergelijke Lallwörter zie mijn Remarks on Onomatopoeia, etc. aangeboden aan Tijdschr. Bat. Gen.].

minologie van de leer van 't oordeel, waaronder thans ook de copula, „zijnde het werkwoord *zijn* in de tegenwoordige tijd" definitief werd opgenomen [1]) : zijn filosofische vaktaal verwierf zich een oppermachtige positie in 't Duitse onderwijs: de driedeling subject-copula-praedicaat ging nu de geesten volkomen beheersen. Als „Sanctius van zijn tijd" treedt op de beroemde Graecus Gottfr. Hermann [2]), die de driedeling van den Spanjaard in naamwoord, werkwoord en „partikels" fundeert op de driedelige terminologie van het logisch oordeel en de grammatikale kategorieën in de Kategorientafel van Kant.

Resumerende: tot de XIXe eeuw was er van werkelijk wetenschappelijke taalstudie, gebaseerd op zorgvuldige waarneming en ordening van taalfeiten, nagenoeg geen sprake geweest. Men had zich bij voorkeur tot literaire talen beperkt en dan nog vooral tot de flexie en een beperkt aantal syntaktische verschijnselen; etymologie en vormanalyse waren onwetenschappelijk. Aan beoefening der fonetiek was nauwelijks iets gedaan: letters golden voor klanken. Voor dialekten had men minachting; aan taalgeschiedenis, studie van oudere taalperioden (van de klassieken afgezien) was weinig gedaan, wel had men taalrepertoria; lexikografie had een overwegend praktisch doel [3]).

---

[1]) Vgl. zijn Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet, (7e en 8e druk, 1741) § 309: „.... so sollte das Verbindungswort (nl. „seyn") .... jederzeit anzutreffen seyn, wenn man ein Urtheil aussaget: dergleichen Aussage auch ein Satz genennet wird .... Allein der Kürze halber hat man das Verbindungs-Wort in die Haupt-Wörter mit verstecket, und muss daher in den meisten Fällen nur darunter verstanden werden. Denn z. E., ich sage: das Eisen glüet, an statt, das Eisen ist glüend".

[2]) De emendanda ratione Graecae grammaticae, 1801.

[3]) Over de lexikografie te schrijven behoort hier niet tot mijn taak, op de verdiensten van enkele oudere auteurs ten opzichte van Indonesische talen heb ik, na anderen, reeds elders gewezen (zie ook boven). De droevige en langgerekte lotgevallen van het Maleise woordenboek in de XVIIIe eeuw en nog daarna zijn te bekend en te weinig verheffend om nog eens vermeld te worden (men zie bv. Van der Kemp, Bijdr. 69, pp. 141 vlgg.). Hoe weinig men hier te lande geïnformeerd was, moge bv. blijken uit het onderstaande ontleend aan een bekend land- en volkbeschrijvend werk, waarin zoals vaker, een vocabularium was opgenomen, nl. O. Dapper, Asia, of naukeurige beschrijving van Het Rijk des Grooten Mogols, En een groot gedeelte van Indiën ...., Amsterdam, 1672, pp. 74—80. Deze lijst van ±750 woorden staat in een beschrijving van het rijk „van den Grooten Mogol", en wordt ingeleid met de volgende woorden: „Wat de tale der Indianen belangt: een andere gebruiken de Mooren of Mahometanen: en een andere de Heidensche Indianen. Maer onder alle talen is bij na geene, die haer verder uitstrekt als de Maleytsche, gelijk aanstonts breeder zal gezeit worden: de wijdstrekkendheit dezer tale door Indiën schijnt bijna als te vereischen, eenige der gebruikelijkste

Enkelingen waren hun tijd wel eens hier- of daarin vooruit: Horne Tooke wees op 't grote verschil dat er tussen filosofie en grammatika bestaat, onze landgenoot Lambert ten Kate (1674—1731) ontdekte reeds Ablautregels, etc.

V. *Marsden en de beoefening der Indonesische talen in de laatste decennia der XVIIIe en eerste decennia der XIXe eeuw.*

Na de Zwitser Werndly is de volgende belangrijke figuur onder de beoefenaars van Ned.-Indische talen, dat wil ± 1800 nog zeggen

woorden, beneffens hunne vertaling in 't Neerduitsch voor af ten toone te stellen". Sommige Maleise woorden zijn bijna onherkenbaar verhaspeld: afdragen: (Malleys) *batturon cabauwa;* antwoord: *briton;* aftrecken: *tarra kaekwaer;* begieten: *sieron;* dorp: *nigay citgil* etc. Sommige zijn geen Maleis: als u liefden: *candati packanita*; beleeft man: *kyaey agum* etc. Ook uit wat op p. 81 volgt blijkt hoe weinig duidelijke kennis men toen over het algemeen nog had aangaande Indische talen: „ Daer en boven hebben de geleerden of geestelijke Indianen of *Brahminen* een tale en slag van letteren, *Nagher* [*nāgarī*] bij Kircher en andere de *Hanseretse* (< *Sanskrit*) en *Brachmanse* tale geheeten ....", waarna even verder: „Een ander tale is ook bij hen in gebruik, *Samscortam* geheeten. Even verder komt hij dan weer over het Maleis te spreken: „Geene tale strekt haer [= zich] verder uit en is dienstiger als de Malayse tale, alzoo na de stadt Malakka genoemt, daer zij haeren oorsprong van daen heeft: en die inzonderheid gebruikt word, inzonderheid onder de koopluiden. Op alle d' eilanden van de Straet Sunda, en door alle de na bij gelegen gewesten, ja door geheel Indiën word deze sprake gesproken." Waarna een vrij citaat volgt uit Linschoten, volgens wie „veele luiden van verscheiden landaerd, die te Malakka hun verblijf quamen nemen en de stadt bouwden, aldaer ook deze byzondere tale, en van alle d'andere Indiaensche talen verscheiden, opgerecht; bestaende uit d'aengenaemste woorden en cierlijkste wijze en aert van spreken van andere gebuur-volken: zulx deze tale de cierlijkste en geschaefste van alle talen in gansch Indiën, en ook de gebruikelijkste en licht te leeren is". Vgl. Itinerario... van J. H. v. Linschoten ... (1579—1592), ed. H. Kern, I, p. 73. — In Begin ende Voortgangh, van de Vereenighde Nederlantsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie .. gedruckt in den Jaere 1646 bevindt zich achter de Voyagie gedaen naer de Oost-Indien, onder den Admirael Iacob van Neck, ende Vice-Admirael Wybrandt van Waerwyck een „Vocabulaer van de Javaensche ende Malaysche woorden, die selfs op Ternata van den onsen geschreven zijn. Hier by-ghevoeght tot behulp van alle de geene die derwaerts begeeren te varen, want de Maleysche sprake ghebruyckt word door heel Oost-Indien, principael in de Molucksche Eylanden. Alle de vreemdigheyt Lief-hebbers ten besten hier by gevoeght (fol. 43—56)." Alzo grotendeels in drie kolommen: „Duyts, Maleys, Javaens". — Bij Adelung, Mithridates, I, p. 104 vindt men nog een aantal werken waarin Maleise vocabularia voorkomen. Men zie ook Marsden's Grammatica (ed. Elout), p. LXXXII over de relatief nauwkeurige woordenlijst etc. by C. P. Thunberg, Resa uti Europa... 1770 til 1779, Upsala 1789—93, dl. II, pp. 260—290.

van het Maleis, William Marsden (1754—1836), gesproten uit een Engelse familie, geboren in Ierland[1]). Hij genoot tot nog niet 16-jarige leeftijd 'n klassieke opleiding, was 9 jaar als secretaris van de East India Compagny werkzaam te Benkoelen, en wijdde na z'n terugkeer in Engeland z'n leven aan beoefening der wetenschap, reizen en de omgang met geleerde en wetenschaplievende vrienden. Hij had een goede opmerkingsgave, een grote dosis nuchterheid en gezond verstand, was meestal afkerig van vergaande speculaties en „luchtige" theorieën, had een praktische blik en vaak een voor zijn tijd merkwaardig helder oordeel. Wie zijn taalkundige leermeesters geweest zijn, hetzij directe, hetzij door bemiddeling van geschriften, is mij niet zo duidelijk geworden; aan de omgang met vrienden en z'n eigen geestes- en karaktereigenschappen zal hij het meest te danken hebben. Hij heeft niet of nauwelijks de invloed van de Duitse romantiek ondergaan of actief deelgenomen aan de enthousiaste eerste beoefening van het Sanskrit en de Indogermanistiek; hij behoorde tot de generatie van de voorlopers, staat op de drempel van de nieuwere taalbeoefening.

Hoe hij onafhankelijk van anderen de Indische oorsprong van de Zigeunertaal zag, misschien wel als eerste de gemeenschappelijke oorsprong van de „Maleis-Polynesische" talen ontdekte, zonder in de fout te vervallen ze voor „dochters van het Sanskrit" te houden[2]), heb ik elders in herinnering gebracht. Hier zij slechts sprake van z'n bemoeiïngen met het Maleis. Reeds in z'n eerste grote werk, The History of Sumatra, treft ons een merkwaardige passage: „Attempts have been made to compose a grammar of this tongue, upon the principles on which those of the European languages are formed. But the inutility of such productions is obvious. Where there is nò inflexion of either nouns or verbs, there can be no cases, declensions, moods, or conjugations. All this is performed by the addition of certain words expressive of a determinate meaning, which should not be considered as mere auxiliaries, or as particles subservient to other words. Thus, in the instance of *rumah*, a house: *deri pada rumah* signifies „from a house"; but it would be talking without use or meaning, to say that *deri pada* is the sign of the ablative case of

[1]) Een en ander over hem in mijn opstelletje „William Marsden als beoefenaar der Taalwetenschap", zie boven, waar literatuur.

[2]) Zie ook z'n Spraakkunst, Inl. (Marsden-Elout, p. XL en LXIV): „in haren oorspronkelijken staat, een tongval van het Polijnezisch, en ... op een zeer vroeg onbekend tijdstip, met Sanskritische woorden verrijkt...".

that noun, for then every preposition should equally require an appropriate case, and as well as "of", "to", and "from", we should have a case for *deates rumah* "on top of the house". So of verbs: "*kallo saya buli jalan*" "If I could walk": this may be termed the preter-imperfect tense of the subjunctive or potential mood, of the verb *jalan;* whereas it is in fact a sentence, of which *jalan, buli* &c. are constituent words. It is improper, I say, to talk of the case of a noun, which does not change its termination, or the mood of a verb, which does not alter its form. An useful set of observations might be collected, for speaking the language with correctness and propriety, but they must be independent of the technical rules of languages founded on different principles." [1])

Overigens zegt hij niet veel over de talen in dit werk: 't Maleis, het Italiaans van het Oosten, is hem opgevallen door de „smoothness and sweetness of its sound" [2]), „owing to the prevalence of vowels and liquids in the words (with many nasals which may be thought an objection)". Hij beschrijft enige dialektverschillen tussen „'t Maleis van Malakka en dat van Sumatra": — *a* tegenover — *o*, verschillende pron. pers. [3]). Ook de merkwaardigheid van 't Nias, „dat weinig van 't Bataks verschilt", de *f*, trof hem: „ze kunnen de *p* niet articuleren...., een zelfde organisch gebrek als bij de Arabieren" [4]).

Ook in 't Voorbericht van zijn Woordenboeken [5]) treffen gezonde denkbeelden: hij tracht vele opgegeven betekenissen te staven met voorbeelden die men bij inlandse auteurs aantreft [6]), wier werken, „hoedanig ook derzelver innerlijke waarde moge zijn, ten minste een vermakelijke lektuur kunnen verschaffen" en niet van alle nuttigheid en lering ontbloot zijn. Er is na hem wel geringschattender over inlandse literatuur geoordeeld. Hij heeft er oog voor, dat de Maleiers vaak Arabische woorden in „'n speciale zin" gebruiken [7]), na hem

---

[1]) The history of Sumatra, 3d ed. (1811), pp. 199 vlg. De eerste en tweede (nagenoeg eensluidende) uitgave die mij niet toegankelijk zijn zullen hetzelfde bevat hebben, vgl. de Franse vertaling door Parraud (l'an IIe de la Rép. fr.), Voyage à l'isle de Sumatra, I, pp. 503 vlgg., waar, p. 504, n. 1 nog kritiek op Bowrey, „die met *maoe* het futurum vormt". „Les tentatives pour remener tout à nos propres idées me rappellent quelques vocabulaires que j'ai vus, dans lesquels les titres du Pays étoient ainsi rendus: *Pangeran,* un Duc; *Dattoo,* un Comte; *Dupatty,* un Lord Maire". — Zie overigens z'n grammatika, Marsden-Elout, p. 56.

[2]) p. 197.

[3]) p. 199.

[4]) p. 478.

[5]) Marsden-Elout (1825).

[6]) pp. II, VI, VIII.

[7]) p. X.

wel eens over 't hoofd gezien; ook de Javaanse invloeden in Z.-Sumatra zijn hem opgevallen [1]). Zeer juist is de kritiek die hij geeft op de spelling van de vroegere Malaïci: noch het letterlijk transcriberen van alle eigenaardigheden van 't Arabisch schrift, noch 't op gehoor af weergeven vond bij hem genade [2]). Hij ziet van de gewoonte af om de woorden door de verkorte namen der rededelen te onderscheiden [3]), daar zowel in 't Engels als in 't Maleis vaak niet uit te maken is, tot welke soort een woord „an sich" behoort.

Uit Marsden's grammatika heb ik reeds een en ander geciteerd; er kan geen sprake van zijn bij dit werk even lang stil te staan als bij dat van Werndly. Gepubliceerd in 1812 [4]), was het vanaf 1799 in bewerking geweest [5]); de auteur leerde de spraakkunst van z'n voorganger pas kennen, toen die van hem zelf al ver gevorderd was, is inderdaad geen „naschrijver" [6]). Terecht zwaaien lateren er lof aan toe: 't is voor z'n tijd een goed werk. Voor z'n tijd: „Eene spraakkunst heeft tot onderwerp de woorden eener taal. Alvorens tot dezelve over te gaan, behoort men de letters of teekens, met welke zij geschreven worden, in derzelver klank en gedaante te doen kennen", deze aanvangswoorden [7]) zijn duidelijk genoeg. Bij Marsden zijn — om op enkele zaken te wijzen — telwoorden en voornaamwoorden afzonderlijke rededelen, waarvan hij er 10 aanneemt [8]), de telwoorden dan gecombineerd met een beschrijving der cijfertekens [9]). Afzonderlijke behandeling der telwoorden als 'n eigen klasse, in de Oudheid en lang daarna onbekend, wordt pas in de XVIIIe eeuw algemeen gebruikelijk: Marsden vindt 't nog nodig de afzonderlijke behandeling te motiveren [10]). Beschreef Werndly slechts „getallen" en „order-getallen" (ordinalia) [11]), bij Marsden vinden we bovendien nog „middelgetallen" (25, 45, 2½ en derg.) en gebroken getallen, groepen die door sommige grammatici boven de algemeen beschrevene, cardinalia en ordinalia, onderscheiden werden: dimidialia en partialia

[1]) p. XII.
[2]) p. X.
[3]) p. XIV.
[4]) Door Elout vertaald in Nederlands en Frans, Haarlem 1824, welke editie hier geciteerd.
[5]) Inleiding, p. XCIV.
[6]) Ibid., p. LXXX vlg.
[7]) p. 2.
[8]) Vgl. p. 50.
[9]) pp. 72 vlg.
[10]) p. 68.
[11]) Werndly, pp. 91—93.

bij Latijn-schrijvenden[1]. 't Hing er maar vanaf, hoeveel groepen de schrijver van 'n Indonesische grammatika ook hier uit de hem bekende leerboeken van Europese talen kende: zowel groepen herkende hij — al of niet terecht — in het Maleis en verwanten.

Onder de voornaamwoorden onderscheidt Marsden[2]) persoonlijke (waaronder de bezittelijke), aanwijzende en betrekkelijke, hoewel de laatste groep niet onder 'n afzonderlijk hoofd volgt. In hoofdzaak gebruikt hij dezelfde termen als wij, in tegenstelling met Werndly, die *akoe, kita, ini, jang* etc. aanwijzende; *ini, jang* etc., wanneer ze „opzicht (hebben) op een persoon of zaak reeds gemeld" betrekkelijke noemde. Dit is geen fout of vergissing van hem: in de Oudheid en vele eeuwen daarna kende men niet onze onderscheidingen: een afzonderlijke klasse der pronomina personalia, en relativa, slechts inleiders van bijzinnen, onderscheidingen die zich pas in de XVIIIe eeuw doorgezet hebben. Apollonius, Priscianus, Melanchthon maakten dit verschil: *δεικτικαί* (demonstrativa), op 'n aanwezig voorwerp, en *ἀναφορικαί* (relativa), op 'n vroeger genoemd voorwerp wijzend: lat. *ille*, evenals bij Werndly *ini* en *itoe* kon tot beide klassen behoren. Marsden ging dus ook hier met z'n tijd mee.

Dit blijkt ook uit de betiteling met „zelfstandige werkwoorden" („verbes substantifs") van *ada* en *djadi*, die met „lat. *sum* en *fio* overeenkomen"[3]). Genus en sexe verwart ook hij: de geslachtsonderscheiding is een „ongerijmd denkbeeld"[4]). Juist is echter z'n opmerking, dat *koeda betina* „f.", *koeda djantan* „m." op een lijn staat met „*dochter* is het vrouwelijke van *zoon*"[5]), alzo ten onrechte, tot heden toe, als grammatikaal genus behandeld wordt. Dat hij terecht over de zg. „hulptelwoorden" bij de bespreking van de numerus handelt, heb ik al elders opgemerkt[6]). Misverstaan van grammatikale begrippen toont hij ook bij het werkwoord[7]): „het oorspronkelijk werkwoord is, op zichzelf en naar zijn eigenaardige beteekenis, of bedrijvend (*poekoel*, slaan)..., of onzijdig (*djalan*, wandelen), of gemeen (beide tegelijk) (*adjar*, onderwijzen of leeren)"[8]). „Neutrale", „mediale" en

[1]) De Duitse grammaticus Oelinger (1573) telde 12 soorten numeralia op met namen: Jellinek, oc. II, pp. 257 vlgg.
[2]) p. 74.
[3]) p. 100.
[4]) pp. 50 vlg.
[5]) p. 52. Dat men in 'n „praktische handleiding" op dergelijke eigenaardigheden wijzen kan, zelfs moet, is natuurlijk iets anders.
[6]) Het Mal. nomen en de numerus-kategorie, p. 373.
[7]) p. 90, vrij geciteerd.
[8]) Zie mijn artikel „Een onbevredigend behandeld punt...", Bijdr. 97, p. 520.

dergelijke betekenissen vindt men herhaaldelijk in de latere werken, zonder dat men zich realiseert, dat dergelijke onderscheidingen alleen zin hebben als de taal ze werkelijk maakt, en dat er verschil is tussen een „grondwoord" als abstractie en 'n met 'n grondwoord identiek „woord".

Elout, die Marsden veel lof toezwaait, is het niet eens met zijn opvatting van *di-* en geeft aan Werndly's mening (*di-* = *ter-* „passief") de voorkeur [1]: volgens Marsden duidt *di-* „velerlei betrekkingen en omstandigheden van het werkwoord aan", als „onbepaalde voorvoegsel", wat mij liever is, mits toegelicht met vele en velerlei voorbeelden, dan de eenzijdige quasi-etymologische verklaringen, die men later vaak vindt. Intussen is Marsden met z'n toelichting en voorbeelden niet gelukkig. Elders leert hij, dat *oleh* bij 'n *di*-vorm de veroorzaker is van het lijdende karakter daarvan [2]: wij zeggen liever, dat *oleh* agens-wijzer is.

Hij ziet in de gebiedende wijs in het Maleis „de oorspronkelijke en eenvoudigste vorm van het werkwoord", die hem ook in Latijn, Grieks, Duits, Perzisch [3]) „de meest algemeene grondslag der vervoeging schijnt te zijn" en niet de 3e p. v. d. verl. tijd of de onbepaalde wijs (zó Jones) [4]. Inderdaad valt in de IdG. talen de imperatief vaak samen met stam of wortel. Al is z'n betoog zo als hij 't geeft niet te handhaven, zijn kijk is juist.

De Inleiding bij de Spraakkunst is 'n degelijk stuk werk, met verscheiden heldere denkbeelden. De auteur ziet goed 't verschil tussen het Maleis en „de landstalen", bestrijdt onjuiste etymologieën, bv. die van *benoea,* dat door Raffles was verklaard als meervoud van Arab. *beni* „stam" [5]. Uit deze Inleiding blijkt grote bekendheid met de malaiologische literatuur en de geschiedenis van Archipel en Z.-O. Azië. Enige malen treedt hij in polemiek, en wel vooral met John Leyden [6], wijst op onjuistheden in diens „met overhaasting geschre-

[1] Voorberigt, p. X.

[2] p. 118, daar anders en ongelukkig uitgedrukt.

[3] Deze volgorde hangt samen met de boven reeds ter sprake gekomen lang gehuldigde opvatting, dat de Germaanse talen en het Perzisch nauw verwant zouden zijn.

[4] p. 106 met noot.

[5] p. X.

[6] Over de afwisselende levensloop en de werkzaamheden op verschillend gebied (Schotse letterkunde, dichtkunst, medicijnen, Oosterse talen, o.a. Perzisch, Hindoestani, Maleis etc.) zie behalve de Encycl. van Ned.-Indië en de daar genoemde biografieën: Dictionary of national biography, dl. XXXIII (London 1893), pp. 215 vlg.: geboren 1775, studeerde 1790—7 te Edinburgh, later

ven" verhandeling over de Indo-Chinese volkeren [1]), protesteert tegen diens opvatting, dat het Minangkabau zéér na staat aan 't Javaans, en het Maleis uit laatstgenoemde taal moet worden afgeleid [2]), is het echter met hem eens, dat de Sanskrit woorden in het Maleis er niet dóór het Pāli gekomen zijn [3]). Ook had hij verschil van opinie met Leyden over 't aandeel van de „Telingasche of Tamulsche" taal in „de verbetering" van het Maleis [4]); terecht is hij van mening, dat Leyden de invloed van het Tamil c.s. op het Maleis overschat, terecht eist hij van hem bewijzen; intussen: hem zelf zijn in z'n onderzoek naar die (de Dravidische) talen, „dat echter zeer beperkt is geweest", weinig in 't Maleis overgenomen woorden opgevallen. Ook oefent hij kritiek op Leyden's Comparative Vocabulary of the Barma, Maláyu and T'hái languages [5]).

In het laatst van zijn leven [6]) werkte Marsden vroegere aantekeningen uit tot 'n verhandeling On the Polynesian, or East-Insular languages, verschenen in 1834 in Miscellaneous Works [7]). Hierin geeft hij een heldere en overzichtelijke, uit den aard der zaak beknopte en zeer lacuneuze beschrijving van de „Maleis-Polynesische" talen. Hetzelfde onderwerp werd later door John Crawfurd behandeld in de aan zijn „Grammar and Dictionary of the Malay language" voorafgaande uitvoerige Dissertation (1852). „Though I have always looked up to you as my master in our common pursuits, I have ventured to skirmish with you... The public, however, will decide between us in this matter, when I can almost anticipate the theorists will all be on my side, and the men of experience and practice on yours", schreef Crawfurd aan Marsden [8]). Intussen valt een vergelijking tussen beider werk geheel in het voordeel van laatstgenoemde uit. Stelde Marsden zich tot doel „to shew the analogy between the several Polynesian dialects, and the probability of their being mem-

---

naar Indië, 1811 met Lord Minto als tolk naar Java, overleed 1811 te Mr. Cornelis, door zijn tijdgenoten zeer betreurd en geprezen.

1) In Asiatic Researches, dl. X.

2) pp. XVI vlgg.

3) p. L.

4) Vgl. pp. LVI vlg.

5) Serampore, 1810. — Zie Inl. pp. LXXXVIII vlgg.

6) Vgl. Autobiografie, p. 168.

7) Zie mijn W. Marsden etc., Bijdr. dl. 98, p. 527.

8) Marsden, Autob., pp. 169 vlg. n. Vgl. Marsden, On the Pol...., p. 12; waartegenover Crawfurd, p. CXIV. Lof van C. voor M., Crawfurd, Ind. Arch. (Ned. vert.), III, p. 177.

bers of one general language" [1]) en staat voor hem vast de „intrinsic evidence", dat deze talen („with certain stated exceptions") tot een „common stock" behoren, dat hun verschillen zijn „the natural and unavoidable result of early dispersion", dat het Maleis niet is „the radical part of the Polynesian language", maar „itself a branch originally like the rest" [2]), Crawfurd ontkent de verwantschap van de Indonesische talen, o.a. omdat het stamland niet bekend is: „If the imagined parent language had ever existed, we should be able to trace it to its locality" [3]). De Indogermanistiek heeft sindsdien wel andere ervaringen! Uit het feit, dat men een Maleise zin kan vormen zonder de hulp van Javaanse woorden, en omgekeerd, volgt hem, dat ze „distinct languages" zijn, wat hem hetzelfde schijnt te betekenen als niet uit één „stock" gesproten [4]). De overeenkomst tussen de IN. talen is volgens Crawfurd te verklaren uit de verbreiding van Jav. en Mal. woorden, „gemakshalve Malayan genoemd" [5]). „Oral communication" is de oorzaak geweest [6]), vaak blijkend uit „no more than a permutation of letters" [7]). De Mal. en Jav. pronomina *aku* etc. zijn echter uit het Tagalok [8]) ontleend [9]). Als „onderlaag" denkt hij zich daarbij een „primitive language of the rude horde with which the tribe originated, which may be looked upon as the radical portion of the language", d.w.z. van „any of the languages of the more improved tribes of the Archipelago" [10]).

Marsden stond nog juist voor de grondvesting van de XIXe eeuwse taalwetenschap; zijn methode was niet volmaakt: hij opereerde nog alleen met woorden, niet met klanken en vormen; hij hechtte te veel waarde aan het schrift [11]), maar toch: bij hem vergeleken is Crawfurd's werk een downfall, ondanks diens ijver, belezenheid, vertoon van geleerdheid, ondanks de verdiensten van z'n talen-catalogus etc. Omstreeks 1850 was de taalwetenschap reeds een vak met eigen methode, dat langdurige en grondige scholing vereiste, waarin voor dilettanten, als de militaire geneesheer Crawfurd, wiens onweten-

1) On the Pol.... lang., p. 19.
2) Ibidem, p. 79; vgl. p. 8.
3) Dissertation, pp. III vlg. Vgl. ook p. CCLXXXII vlgg.
4) Ibid., p. VI.
5) Ibid., pp. VII vlg. e.a., bv. CCIII.
6) Ibid., p. LIII.
7) Ibid., p. LII.
8) Vgl. daarbij Marsden, t.a.p., p. 40.
9) Ibid., p. CXIII.
10) Zie Crawfurd, History of the Indian Archipelago. Cf. Marsden, t.a.p., p. 13.
11) Vgl. bv. On the Polyn.... lang., p. 18. Maar daarbij Crawfurd, bv. Diss., p. LXVI.!

schappelijkheid en methodeloosheid dan ook door Van der Tuuk gehekeld werden, geen plaats meer had behoren te zijn [1]).

Van Marsden's laatste publicatie, waarin menige herhaling uit vroeger werk en veel polemiek tegen Leyden en Crawfurd, nu afstappende, spreek ik nog even over ander werk van laatstgenoemde auteur, dat evenals dat van Leyden, ondanks fouten en tekortkomingen toch, door de grote belangstelling van de schrijver en de bekendheid die het in bredere kring aan de Archipeltalen en hun eigenaardigheden gaf, ook verdiensten had.

In de geschriften van John Crawfurd [2]) heb ik natuurlijk alleen op het taalkundige te letten. In zijn boek over de Indische Archipel [3]) vinden we alleen in het derde deel een en ander dat ons hier kan interesseren. Vijf hoofdstukken zijn aan de taal- en letterkunde gewijd [4]). IV Taal- en letterkunde van Java, V id. van de Maleiers, VI id. van Celebes, VII Talen, bij minder talrijke volksstammen in

---

1) Zijn talrijke statistiekjes, op verkeerde basis, leiden tot niets: z'n etymologieën zijn willekeurig (bv. p. CLVI, *penuh* < skt. *pūrṇa*; p. CCXLIV, met voorbehoud *taboo* < *tapas* of *tapa*); de weergave van bv. Sanskrit woorden is vaak zeer gebrekkig: „*sasha*", rest (p. CLVI). Etc. etc. — Ook in zijn werk over de Indische Archipel (1820), waarover hieronder nog enkele woorden, zet hij uitvoerig zijn theorieën over de verwantschap der Archipeltalen uiteen (speciaal deel III, hfdst. 8). „Elke taal van de meer beschaafde volken van den Archipel is in de volgende zeven deelen te ontleden: 1. de oorspronkelijke taal van de ruwe horde, met welke de stam zijnen aanvang nam, die als de wortel van de taal mag beschouwd worden; 2. de groote Polynesische taal, welke haren invloed uitstrekt van Madagascar tot aan Nieuw-Guinea en de Zuidzee-Eilanden; 3. de taal van den stam of de stammen in derzelver onmiddellijke nabijheid; 4. het Sanskritsch, of de oude taal van Indië; 5. het Arabisch; 6. enkele woorden van andere Aziatische talen; 7. een nog kleiner gedeelte uit de talen van Europa" (pp. 174 vlg.). Zie ook aldaar, p. 143. Op p. 161: „de armoedige tongvallen der verschillende wilde stammen", het Bugis, „de groote Polynesische taal" etc. stelden de talen van Flores etc. tezamen. Zie ook pp. 178 vlgg.; p. 187.

2) Zie over hem Encycl. van Nederl. Indië, I, p. 534; Stephen's Dictionary of National Biography, XIII (Londen 1888), pp. 60 vlg.: 1783—1868, studeerde 1799—1803 medicijnen te Edinburgh, naar N. W. Indië, 1808 naar Penang, verwierf zich kennis van land en volk, 1811 naar Java als civiel ambtenaar, tot 1817, publiceerde zijn „History of the Indian Archipelago", 3 dln. 1820; na een kort verblijf in Engeland naar Siam en Cochin-China, dan naar Singapore, Pegu etc. Was na zijn terugkeer in Engeland algemeen erkend deskundige in zake Achter-Indië. Zijn Grammar and Dictionary of the Malay Language, 2 dln., 1852 noemde ik reeds. Voorts schreef hij o.a. A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries, 1856.

3) Ik raadpleegde de Nederlandse vertaling: De I. A., in het bijzonder het eiland Java beschouwd in de zeden, wetenschappen, talen, godsdienst, beschaving, koloniale belangen en koophandel van derzelver inwoners, I-III, Haarlem, 1823—5.

4) Deel III, in de Ned. vert. pp. 109—212.

gebruik, VIII Algemeene aanmerkingen over de Polynesische talen. Het geheel is een mengsel van XVIIIe eeuwse, nu geheel verouderde opvattingen, verkeerde conclusies met zeer onvolkomen methode getrokken uit zeer onvoldoende bekend en gezift materiaal en hier en daar niet oninteressante en op zich zelf juiste pogingen tot verklaring van de opgemerkte verschijnselen. Zuiver grammatikale opmerkingen nemen slechts een beperkte plaats in. Het werk is ook geen grammatika [1]); doch we verbazen ons wel aan het slot van een pericoopje van 20 regels te lezen: „deze weinige woorden bevatten de geheele spraakkunst van die zoo eenvoudige en kunstelooze taal" (nl. het Soendaas) [2]). Verwarring tussen taal en spelling als immer [3]).

Minachting voor de ruwe [4]), onbeschaafde [5]), kinderachtige [6]), weinig-ontwikkelde [7]) talen en de erin voortgebrachte literatuurproducten [8]), ook bij andere Europeanen een eeuw geleden ten aanzien van andere aspecten der beschaving van Javanen en verwante volkeren aan de dag gelegd, treffen we op verscheiden bladzijden aan. Ofschoon hem de talen dan ook voornamelijk slechts in zoverre interesseren als er conclusies omtrent de vroegere verbreiding en lotgevallen en de onderlinge beïnvloeding der bevolking uit getrokken kunnen worden, staat hij toch stil bij enkele punten die nog problemen of onderwerp van discussie zijn. Misschien als eerste wijst hij op het verschil van betekenisnuance in slechts in wortelvocaal verschillende Javaanse woorden [9]): „verschillende geluiden worden door bijzondere woorden uitgedrukt, en de schakeringen door de harde klinkers in zachte te veranderen; het eerste moet dan een sterk geluid, de laatste een zwakker aanduiden", met voorbeeld *gumrot: gumrit, gumrct* [10]). Hij beschrijft het verschijnsel der „rangtalen" [11]) en spoort de regels van de formatie van het krama na.

---

1) Cp. pp. 111 vlgg. over het Javaans, 141 over het Maleis.
2) p. 165.
3) Cp. bv. pp. 109 vlgg.
4) p. 165; 166 „een ruw, zonderling en eenvoudig spraakgebruik" (der Baliërs); „verschillende vreemde en wanluidende klanken" in het Soendaas, p. 164; p. 165 ond.
5) Cp. pp. 142; 161; 169.
6) p. 125.
7) Cp. bv. pp. 114; 120.
8) „Belagchelijk", p. 119; „stamelen der kindschheid, zonder belang of vermaak", p. 125; „nietige voortbrengsels", p. 147.
9) [Zie: Some remarks on onomatopoeia etc., in Tijdschr. Bat. Gen., mogelijk in 1940].
10) p. 115.
11) pp. 116 vlgg.

Voorts is Crawfurd het „vocalisch karakter" van Oostelijke Archipel-talen [1]) opgevallen, alsook de grote woordenrijkdom voor species en de daarmee vaak gepaard gaande armoede aan uitdrukkingsmogelijkheden voor genera en abstracties in deze talen [2]). Hierbij zien we, dat hij ter verklaring ook aan sociale oorzaken denkt: „de staatsgesteldheid van het land" [3]); verderop betrekt hij ook de rangtalen in de discussie hierover. En hij heeft toch reeds een denkbeeld van de moderne onderscheiding tussen emotionele taal (Affektsprache), omgangstaal, zakelijk-intellectuele taal, wanneer hij zegt [4]), dat het Javaans „geschikt (is) voor het uitdrukken der hartstogten, of voor het gemeene leven", maar tekort schiet „als er eenig vernuft, of afgetrokkene denkbeelden te pas komen". In verband met zijn reeds boven genoemde opvatting omtrent de „grote Polynesische taal" die de eerste beschavende invloed heeft gehad over de armelijke landstalen [5]), nog vóór het Sanskrit, herinner ik er nog aan, dat hij Java als de oorspronkelijke woonplaats van de natie die deze taal sprak beschouwde; de taal zelf bestaat niet meer, maar het Javaans heeft de meeste gelijkenis er mee behouden; argumenten zijn o.a. de gunstige en centrale ligging van Java [6]) en z'n vruchtbaarheid. Onder de „taalkundige argumenten" is bv. de omstandigheid, dat de Sanskrit woorden in het Maleis meer verbasterd zijn dan in het Javaans [7]), voorts dat de volle vocalen van het Jav. in de „afgeleide talen" (zo ook in het Engels) „verzacht" worden: lange *u* > korte *u* etc. [8]).

Nog een ander der Engelse koloniale functionarissen die een open oog had voor taal en letterkunde, zeden en geschiedenis van de volkeren waaronder hij vertoefde dient genoemd: Thomas Stamford Raffles [9]). Door omgang met inlanders en voortdurende belangstelling voor de inheemse toestanden verwierf hij zich, gelijk algemeen bekend, een zodanige kennis van onder meer literatuur, geschiedenis, oudheden van belangrijke delen van de Archipel, dat zijn in 1817

[1]) p. 184.
[2]) Zie bv. pp. 113; 170.
[3]) p. 113; zie ook p. 115.
[4]) p. 114.
[5]) Zie bv. p. 178.
[6]) p. 181.
[7]) pp. 182 f.; dat skt. *wichaksana* > mal. *byaksana* bewijst hem de oorspronkelijkheid van jav. *watu* t.o.v. mal. *batu*.
[8]) p. 183.
[9]) Geb. 1781 te Port Morant (Jamaïca), 1795 in dienst der Engelse Compagnie getreden; 1805 als ondersecretaris naar Penang; 1809 agent bij de Maleise Staten, 1811—1816 lt.-gouv. van Java; 1817—1824 id. van Benkoelen; overleden 1826.

verschenen History of Java, al had het gebreken, als een voor die tijd zeer belangrijke, hoewel in Nederland aanvankelijk weinig gewaardeerde, publicatie moet worden beschouwd. Onder de in het werk voorkomende zaken waarin blijkens de pas in 1836 verschenen gedeeltelijke vertaling de bewerker J. E. de Sturler „slechts voorwerpen van liefhebberij" zag, behoorde een en ander dat juist in de internationale wetenschap belangstelling trok. Het is bekend genoeg, dat o.a. Von Humboldt uit zijn boek putte.

Ik beperk mij hier tot Raffles'[1]) opmerkingen van taalkundige aard. Na aanhalingen uit Valentijn e.a. en de opmerking, dat „the language (nl. het Javaans) does not appear to have been regularly cultivated by Europeans until within the last very few years", zet hij [2]) uiteen, dat de inheemse bevolking van Java, Madoera en Bali bijna in ieder opzicht onderling nauw samenhangt en hetzelfde schrift gebruikt, „and it appears that one generic language prevails throughout these islands", welke taal echter in vier dialekten (Súnda, Jáwa, Madúra, Báli) vervalt, welke zo verschillen, dat ze over 't algemeen als afzonderlijke talen te beschouwen zijn; het verschil is eerder door bijmenging van andere talen te verklaren. Men lette op de rol die het gemeenschappelijke schrift weer speelt zoals zo vaak: de ontlening van het alfabet aan de Semietische volken was uitgangspunt voor het aannemen van een dochterlijke verhouding van Grieks etc. ten opzichte van het Hebreeuws. Hoe ver deze dialekten of talen „radically assimilate with each other" laat hij beoordelen uit de uitvoerige woordenlijst in deel II, waar na Engels: Maleis, „Javan" (en wel Jáwa, Básа kráma, Súnda), Madurese (en wel Madúra, Sumenáp), Bali, Lampung vergeleken worden. Grammatikale vergelijking blijft onbesproken.

Over het Soendaas volgt de mededeling: er zijn (naast „a considerable portion of Malayu[3]) words") „some (words) of Sanscrit origin: the latter being, generally speaking, proper names or terms of art and science or polity, etc." Er volgt een poging om de verschillen tussen Balisch en Javaans in verband te brengen met de politieke lotgevallen der landen[4]). Dan enkele opmerkingen over streektalen: in Batavia e.o. spreekt men een „jargon of Dutch, Portuguese, Chinese, Javan, and Maláyu, the latter forming the prin-

---

1) Th. S. Raffles, The history of Java, 2 vol. London, 1817, pp. 356 vlgg.
2) p. 357.
3) Lees wel: Indonesische.
4) pp. 358 vlg.

cipal component", verschillen in uitspraak in enkele delen van het Javaanse gebied, en 'n uitvoerige beschrijving van de spelling en het schrift. Vervolgens [1]) opmerkingen van grammatikale aard, o.a.: „there are a great number of derivative words, formed after the same manner as those in the Maláyu, by prefixing or annexing certain inseparable and otherwise non-significant particles".... „Many words, in their primitive sense, are not confined to one particular part of speech, but are common to two or more. Nouns, as in the Maláyu, cannot be said to possess the distinctions of either gender, number, or case.... The nouns have no cases. The adjectives are indeclinable...". „With regard to the verb, it may be noticed that many of the observations in Mr. Marsden's grammar... are applicable to the Javan.... The language is remarkable for the profusion of words which it contains, for the minute distinctions and shades of meaning, and the consequent extent of synonimes, and for difference of dialect." Zijn hierbij vele nuchtere en juiste mededelingen, verkeerde denkbeelden van Raffles' tijd blijken weer uit „the usual ellipsis of the verb transitive and personal pronouns". Er volgt een en ander over synoniemen, waarna de schrijver stil staat bij de polite language; het betoog dienaangaande begint [2]): „But there is no feature in the language more deserving of notice, than the difference of dialect, or the distinction between the common language and what may be termed the polite language or language of honor." Ik laat de rangtalen in dit opstel buiten beschouwing.

Dan ook een opmerking over de „classic language" die vrij schijnt van het misverstand „Kawi = Oud-Javaans": „... the inhabitants of these islands possess further a classic language, altogether distinct from the ordinary languages of the country, and which is to them what the Sanscrit is to the Pracrit language of Hindustan, and what the Pali is to the Birman and Siamese (een gevaarlijke en onjuiste vergelijking). This language is termed Káwi"; ook hiervan een woordenlijst. Uit deze twee lijsten moge blijken hoe „intimately connected" het Javaans is enerzijds „with the Malayu, or general language of the Archipelago", anderzijds met het Sanskrit en Pāli. Uit de dan nog volgende opmerkingen over Kawi [3]) citeer ik: „... in the Káwi or classic language, we may presume to have discovered the channel by which the Javan received its principal store of Sans-

[1]) pp. 363 vlgg.
[2]) p. 366.
[3]) pp. 367—9.

crit words...". En dan[1]: „One original language seems, in a very remote period, to have pervaded the whole Archipelago, and to have spread (perhaps with the population) towards Madagascar on one side, and to the islands in the South Sea on the other". Volgens Raffles' opvatting was er dus een „oorspronkelijke taal" nl. het Maleis geweest die zich verbreidde van Madagascar tot de Zuidzee-eilanden. Hierna en hierover zou zich met het Sanskrit, dat voornamelijk door het Kawi zou zijn binnengedrongen, een hogere beschaving verbreid hebben en speciaal het Javaans zou deze invloed zo zeer hebben ondergaan, dat het a.h.w. een tweeslachtige taal, een mengtaal, nauw-verwant naar twee zijden, zou zijn geworden. Hier hebben we de dwalingen omtrent het karakter van het Javaans, speciaal OudJavaans, en de verwarring tussen de onderlinge gelijkenis en verwantschap der Indonesische talen enerzijds en de verbreiding van het Maleis anderzijds, onjuiste opvattingen, die naderhand nog zo vaak zouden opduiken, in een bijkans klassicke vorm. Men mag zich over deze opvatting verwonderen, doch moet bedenken dat Raffles, dilettant als hij tenslotte was, geheel uitging van de traditionele meningen over taalverwantschap: zonder voldoende materiaalverzameling en zonder principieel onderscheid te maken tussen gelijkenissen tengevolge van dezelfde afstamming en ontleend taalgoed, verklaarde men gelijkenis tussen talen uit oorsprong van de andere uit één hunner, respectievelijk verbreiding en daarmee gepaard gaande verandering of „verbastering" van één taal. Ook Adelung zag in het Hongaars een mengtaal en in de Baltische talen, een zelfstandige groep der Indogermaanse talen, nog een soort mengsel van Germaans en Slavisch.

Een andere opvatting omtrent het „Kawi" had, in dezelfde tijd, Crawfurd[2]: „Zoo als vele volken, die eenige vorderingen in beschaving gemaakt hebben, hechten ook de Javanen eene groote waarde aan het bezit van eene verouderde taal, in welke overblijfsels van vroegere letterkunde en godsdienst zijn bewaard gebleven. De Javanen noemen die taal *kawi* en *jowo,* of liever *jawi,* woorden uit het wellevend spraakgebruik, die de beteekenis hebben van beschaafd...". „De kawi-taal is ... doormengd met Sanskritsche woorden, meer dan eenige andere taal van den Archipel...". „Ten opzigte van deze zonderlinge taal ben ik van oordeel, dat het geene vreemde spraak is, op

1) Na een citaat uit Marsden's Mal. Gramm.
2) Zie zijn reeds boven besproken History of the Indian Archipelago (1820), in de Nederl. vert., III, p. 121 vlgg.

het eiland ingevoerd, maar de geschreven taal van de priesters . . ." [1]). Verderop, als hij de invloed van het Sanskrit op de Archipel-talen bespreekt, komt hij er op terug [2]): „. . . . vooral de kawi of geheimzinnige taal der Priesters vloeit van Sanskritsche woorden over . . .". Opmerkende, dat weliswaar soms, willekeurig en tegen de verwachting, Skt. woorden voor eenvoudige begrippen van zinnelijke gewaarwording, maar toch in de regel juist voor termen van grotere beschaving, godsdienstig leven etc. gevonden worden, zegt hij dat men zich kan voorstellen dat „Hindo-Zendelingen bij de Indische eilanders (aangekomen) . . . om hen te bekeeren", niet in hun eigen taal maar in die der te bekeren bevolking gesproken zullen hebben, doch dat ze bij het geven van godsdienstig onderricht wel vereenvoudigd Sanskrit zonder verbuigingen, „met de ruwe taal van het volk vermengd" moet hebben gebezigd. „En op die wijze zou zich dan eene taal gevormd hebben, zooals de kawi of geheimzinnige taal van Java en Bali", waaruit zich dan Sanskrit woorden verder verbreid zullen hebben". Deze opvatting is zonder twijfel juister dan die van Raffles: van verwantschap met het Sanskrit wordt niet gesproken. Crawfurd legt te zeer nadruk op „priesters", maar is hem dat in zijn tijd kwalijk te nemen? Ook is er na hem [3]) op andere „toevoerkanalen" van het Sanskrit in het Javaans gewezen dan de enige die hij in de aangehaalde woorden noemt [4]). Maar is zijn opvatting zo wonderlijk als Drewes uitroept? [5]). Een „uit het Sanskrit vereenvoudigde taal, waarin het Javaansche element een latere toevoeging beteekende . . . . een bij haar ontstaan reeds doode taal" [6]), dát heb ik bij Crawfurd niet gelezen.

De andere Archipel-talen, die zoals we zagen de aandacht van laatstgenoemde auteurs hadden, vonden, gelijk bekend, van Nederlandse zijde gedurende de eeuwen van de Compagnie veel minder belangstelling dan het Maleis. De stichting van het Bataviaas Genootschap had hier een belangrijke wending ten goede kunnen brengen en aanvankelijk leek het ook alsof dit zo zou zijn. „Het Genootschap belooft zijn best te doen om de Versameling (van woorden) te vermeerderen en dus allengskens de kennisse der Taalen van deze

1) p. 122.
2) pp. 203 vlg.
3) Zie Brandes, T.B.G. 32 (1889), p. 130.
4) Zie ook o.c., p. 202.
5) Zie ook Krom's betoog, Hindoe-Javaansche Geschiedenis [2], p. 94.
6) Drewes, Internationale belangstelling . . . , pp. 8 vlg.

Eilanden uittebrijden", lezen we in een der eerste delen van de Verhandelingen van het in 1778 opgerichte Bataviaasch Genootschap [1]). In dit deel geeft Mr. W. Van Hogendorp een „Verzameling van eenige Timoreesche woorden" [2]), als toevoegsel op een beschrijving van dat eiland en omgeving. Verderop [3]) staan „Eenige woorden, in het Javaans" en wel in de Gemene Taal der Javanen, als in het „Hoogdalems of Hoftaal", voorafgegaan door een briefje van den Soesoehoenan aan zijn grootvader, G.G. Van Riemsdijk, in het Nederduitsch, de „Sundase of Berg-taal", de „Gemeene Javaanse taal", de „Javaanse Hoog Dalemtaal". Onder de woordenlijst staat een Nota: „Uit deze proeven kan men duidelijk zien, dat de gemeene Taal veele Maleische woorden heeft over genomen dog dat het Hof Javaans geene de minste overeenkomst met het Maleids heeft". Voorts geeft dit deel [4]) in een beschrijving van Borneo van Mr. J. C. M. Radermacher 21 woorden van dat eiland. Dezelfde gaf in deel IV [5]) een „Korte beschrijving van het eiland Celebes en de eilanden Floris, Sumbauwa, Lombok, en Baly", die besloten werd met een „Woorden-boek" in 4 kolommen: Ned., Macassaars, Bonys, Balies [6]). In 1833 verschijnt dan als deel XV de Javaansche Spraakkunst van Cornets de Groot, uitgegeven door Gericke, en het grootste deel van deel XVIII [7]) is gewijd aan het Formosaans. „Pendant que les Hollandais ont été en possession de plusieurs établissemens sur les côtes de Formose, leurs missionnaires ont converti beaucoup de ces insulaires; et il existe heureusement quelques livres de religion imprimés en hollandais et en formosan. Le plus considérable de ces ouvrages porte le titre 't Formulier des Christendoms, met de verklaringen van dien, inde Sideisformosaansche tale. Door Daniel Gravius. Amsterdam 1662, in-4°. Je l'ai dépouillé entièrement, et j'en ai extrait tous les mots propres à la comparaison de cette langue, avec d'autres dialectes du sud-est de l'Asie, et avec ceux de l'Océanique. Cette comparaison démontre que les habitans de Formose appartiennent à la grande souche malaise, qui est répandue depuis la presqu'île de Malacca, jusque'aux îles de Sandwich, les Marquises et la nouvelle Zélande". Aldus Klap-

[1]) V.B.G. II, p. 297.
[2]) pp. 102—105.
[3]) II, pp. 292—297.
[4]) pp. 138 vlg.
[5]) pp. 199 vlgg.
[6]) pp. 265—275.
[7]) Van het jaar 1842.

roth[1]). De verdiensten van Nederlandse predikanten[2]) voor deze taal vonden dus in het buitenland vermelding. In dl. XVIII van de V.B.G. deelt W. R. van Hoëvell mee, dat hij een Woordboek der Favorlangsche taal[3]) heeft gevonden; de directie van het Genootschap wenste het te publiceren als „misschien ... het eenige thans nog aanwezige middel om zich de kennis der taal van Formosa eenigszins eigen te maken"[4]). Het woordenboek, volgende op pp. 37—381, is (van een addendum afgezien) het werk van Gillis of Gilbert Happart, predikant op Formosa van Maart 1649 tot zijn dood, vermoedelijk eind 1653[5]). Van Hoëvell voegt aan zijn uitgave „Eenige taalkundige en ophelderende aanmerkingen" toe, waarin o.a.: Tussen Favorlangs, Chinees, Maleis en andere Indische talen bestaat al zeer weinig overeenkomst en geen nauwe verwantschap, maar toch in enkele woorden „eene al te groote gelijkheid, dan dat wij dit aan het toeval zouden kunnen toeschrijven"[6]). Hij wijst op een aantal woorden en constateert dan ook „eenige overeenkomst" met het Maleis[7]). „Eenige overeenkomst" bestaat er ook tussen het vormen der zelfst. nwdn. van de verba[8]). Hier en daar maakt hij, naar aanleiding van Happart's opgaven, opmerkingen van grammatikale aard. Tenslotte concludeert ook hij, Klaproth volgende, tot verwantschap tussen Favorlang c.s. en Maleis[9]). Elders laat hij zich ten aanzien van gelijkenis in woorden voorzichtiger uit[10]). Een literatuur-overzichtje geeft hij op pp. 426 vlgg., waarbij ook een vergelijking met Klaproth's opgaven. Het volgende stuk in dit deel der Verhandelingen sluit hierbij aan: de door Dr. theol. C. J. van der Vlis gepubliceerde Woordenlijst der Formosaansche taal, naar een hs. in de Universiteitsbibliotheek te Utrecht[11]). Deze woordenlijst is naar zakelijke gezichtspunten ge-

---

1) Journal Asiatique, 1822, dl. I, pp. 195 vlg. Hij laat een woordenlijst volgen: waarover men de boven over zijn werk op dit gebied gemaakte opmerkingen vergelijke.

2) Zie over Jac. Vertrecht (geboren 1606; van 1647—1651 op Formosa): Van Troostenburg-de Bruyn, Biogr. Wdb. v. O.-I. Pred., 455.

3) Waarover hij naar Valentijn, O. en N. O.-Indië, IV, 2 en Tijdschrift voor Neêrl. Indië II, 2, pp. 428 vlg. verwijst.

4) p. 35.

5) Zie voor verdere bijzonderheden en literatuur Nieuw Nederl. Biogr. Wdb., VI, 696.

6) p. 383.

7) p. 387.

8) pp. 388 vlg.

9) pp. 417 vlgg.

10) bv. p. 422.

11) pp. 433—488. De eigenlijke lijst begint op bl. 453. Vergelijk óók Tijdschr. voor Neêrl. Indië, 3e jg., no. 6, pp. 633 vlgg.

rangschikt: God, natuur; stad, huis, huisraad etc.; het Nederlandse woord gaat voorop. De inleiding[1]) van Van der Vlis, die bijzonderheden over de XVIIe eeuwse beoefening van „de Formosaanse taal" bevat, is nog lezenswaard. Hij staat evenals Klaproth en Van Hoëvell stil bij de overeenkomst met het Maleis, en bovendien met het Javaans: behalve op woordgelijkenissen beroept hij zich terecht op in een vijftal punten uiteengezette grammatikale overeenkomsten. Hij schort echter zijn definitief oordeel op[2]), omdat de huidkleur der Formosanen eerder op verwantschap met Chinezen en Japanners zou wijzen. „De overeenkomst in de taalkundige regelen" zou volgens hem ook „haar oorsprong kunnen hebben in de nog onontwikkelde toestand van het Maleische ras en van de Formosanen"; ook zouden de gelijkenissen uit ontlening te verklaren zijn (door Maleise bedienden).

De tijd van ontstaan en publicatie van de eerste grammatika van de Javaanse taal valt ook nog in de, wat betreft de Archipel-talen wat langer voortdurende, XVIIIe eeuwse periode, al is het jaar van verschijnen 1830. Ofschoon er verschil van mening bestaat over de vraag of en in hoeverre kennis en de studie, zij het dan ook alleen voor praktische doeleinden, van deze taal bij de Compagnies-dienaren over het algemeen verbreid waren[3]), en een nader onderzoek naar deze vraag althans eens ondernomen moest worden, kunnen we wel zeggen, dat de XVIIe en XVIIIe eeuw geen „taalkundige werken" over het Javaans hebben voortgebracht. Een enkel blijk van Nederlandse belangstelling moge volgen: François Valentijn[4]) wijdt enige ruimte in z'n omvangrijk werk aan de taal der Javanen[5]): „zy is, of de Hof- of de gemeene taal, die zeer veel van malkander verschild. Zy is zeer Rijk.... Zy spreken hun taal zoo uit, als zy geschreven staat, dog 't geluid van de *u* uiten zy byna als of het een griekse *ω* of dubble *o* was... Ook staan zij doorgaans zeer lang op de tweede syllabe, en spreken die zeer lymende uit." Waarna over de letters en het Onze Vader „in 't laag en in 't hoog Javaansch".

Pas de meer intense werkzaamheid der zending en het nauwere contact met de eigenlijke Javaanse bevolking ten gevolge van de in-

---

1) pp. 437—452.

2) pp. 451 vlg.

3) Een ongunstig oordeel bij Drewes, Drie Javaansche Goeroes, Diss. Leiden 1925, p. 5, te ongunstig volgens H. J. de Graaf, Moord op Kapt. F. Tak, Diss. Leiden 1935, stelling IV.

4) Vgl. bv. ook W. R. van Hoëvell, in Tijdschrift voor Neêrlands Indië, 4, 2, 1842, p. 589.

5) Beschryving van Groot Djava... (1721) IV, pp. 61 vlgg.

voering van het cultuurstelsel brachten een noodzaak tot beoefening van het Javaans met zich mee.

De pionier op het terrein der Javaanse grammatika was — ik noemde hem reeds enkele malen — de zendeling Gottlob Bruckner, wiens werk, Proeve eener Javaansche Spraakkunst, in 1830 te Serampore, in de Missions-drukkerij verscheen [1]; het Voorberigt is echter gedateerd 26 Aug. 1823. Uit dit voorwoord blijkt, dat hem de ongemene woordenrijkdom van het Javaans is opgevallen, waarvan hij vooral als oorzaak ziet: „dat er twee verschillende talen onder dit volk in gebruik zijn.... eene Hooge en eene Laage taal", die soms nog weer „samengevoegd" worden [2]. „Volgens het getuigenis van deskundigen is de Javaansche taal de beschaafste onder alle de talen die op de rondomliggende Eilanden gesproken worden ... Men moet zich echter getroosten met in de javaansche boeken de allerbelagchelijkste en kinderächtigste fabeltjes te ontmoeten, behalve de weinige en geringe voortbrengsels van een gezond verstand" [3]. Dezelfde, Europa tot maatstaf stellende, geest spreekt uit 't begin van 't 4e hoofddeel: „Van de Dichtkunst" [4] — ook hier de bovengenoemde vierdeling —: „Men kan met rede veronderstellen, dat de javaansche Dichtkunst geen zeer hoogen trap kan (sic) bereikt hebben...".

Onder verwijzing naar wat ik reeds eerder uit Bruckner's werk geciteerd heb, maak ik hier nog op het volgende attent. Onder de „vooraanhangsels", waarvan hij er 14 kent, worden, zonder dat die term gebruikt wordt, ook de reduplicatiesyllaben opgesomd [5], als volgt: „1. *ha.* Vooraan een zelfst. nwd. gehecht, heeft veel al eene bezittelijke beteekenis. 2. *tja.* Wordt alleen aan woorden vooraangehecht, die met dezelfde letter beginnen, en maakt sommigen van dezelve met het behoorlijk achteraanhangsel tot zelfst. nwd.; als *tjekel* — *tjekelan*... 7. *sa.* Deze letter wordt gebezigd als een vooraanhangsel aan woorden die met *sa* beginnen, om dezelve tot zelfst. nwd. te maken, als ook om het enkelvoud somtijds aantewijzen, als ook ons

---

[1]) 182 blz., klein 8°; na 125 echter oefeningen. Zie over Bruckner R. A. Kern, Verslag van het 8e Congres van het Oost. Gen. in Ned. (1936), pp. 40 vlg.

[2]) Marsden, History of Sumatra³, p. 202 leert, dat Java, Siam en andere streken van 't Oosten, een „court language spoken by persons of rank only" kennen, „a distinction invented for the purpose of keeping the vulgar at a distance, and inspiring them with respect for what they do not understand." De Maleiers hebben, zegt hij, ook hun bhasa dalam, maar dit is geenszins een afzonderlijke taal.

[3]) p. VI.

[4]) p. 113.

[5]) pp. 20—25.

voorzetsel, *volgens*, uit te drukken, en kan voor vele woorden geplaatst worden die met verschillende letters van het Alphabeth beginnen..." Etc. Enerzijds blijkt hieruit, dat de auteur nog slechts weinig diep in de structuur van de taal is doorgedrongen (het onderscheid tussen reduplicatiesyllaben en praefixen ontgaat hem blijkbaar), anderzijds echter geeft hij hier niet meer dan hij ziet en verantwoorden kan. „Bij de Werkwoorden komen in aanmerking: 1st. De wijzen, 2d de tijden, 3d de personen en 4d de getallen. ... Men kan in de Javaansche taal vier wijzen aanneemen, als: de Aantoonende, de Aanvoegende of wenschende, de Bevelende en de Onbepaalde."[1]) Deze onb. wijs „stelt het wwd. in eenen algemeenen zin voor zonder bepaling van getal en persoon, als *toembas* koopen..."[2]) Bij de opsomming der tijden merkt hij op, dat er zich hieronder bevinden, bv. 'n 2e toek. tijd, die „in deze taal eene vreemde zaak" zijn[3]). Aan het paradigma van een werkwoord doet hij een bespreking van „eenige hulpwerkwoorden" — *oleh*, verkrijgen, kunnen; *akon*, laten, bevelen; *kena*, kunnen, raken; *kinon*, bevolen, geboden; *arep*, willen; *bakal*, zullen; *ana*, zijn; *dadi* worden — voorafgaan[4]), naar het voorbeeld van de Europese grammatika's. Dan volgen[5]), „hoewel er eigenlijk in de Javaansche taal geene vervoeging plaats heeft", de paradigmata: *ingsoen toekoe, sira toekoe, ḍèwèkè t., ingsoen t., pakenira t., wong ikoe t.; ingsoen woes t.; i. bakal t.; soepaja i. toekoea; s. i. woes t.; s. i. mengko t.; sira toekoenen*; onb. wijs: *toekoe, woes t., bakal t.;* deelw.: *agé* of *bari toekoe; satoekoené* („voorleden tijd") of *woes toekoe, bari bakal t.*; lijdend: *ingsoen diwoeroèk*, of *i. dèn w.*, of *i. winoeroek....;* deelw.: *kawoeroek* (onderwezen), *winoeroekan* (o. wordende of zijnde), *kawoeroekan* (o. geworden of zijnde), *arep* of *bakal winoeroekan* (zullende o. w.). *kinawoeroekan* (te o. zijnde; moetende o. worden).

Het karakter van Bruckner's werkje, dat de verdienste van het eerste op dit nieuwe terrein te zijn blijft toekomen, moge met deze citaten voldoende duidelijk gemaakt zijn; onder verwijzing naar R. A. Kern's opmerkingen[6]) stap ik er nu van af.

[1]) p. 53.
[2]) p. 55.
[3]) pp. 56, 57.
[4]) pp. 58 vlgg.
[5]) pp. 62—73.
[6]) Zie boven, p. 62, n. 1.

DIE LAUTWANDLUNGEN DES TAGALOG.

DOOR

H. COSTENOBLE.

I. *Vorbemerkungen.*

1) In „Die R-, L- und D-Laute in austronesischen Sprachen" (Zeitschrift für Eingeborenensprachen, 1925) stellt O. Dempwolff für einige UI. Laute deren Entsprechungen im Tagalog fest. In dem 1934 erschienen ersten Bande seines Werkes „Vergleichende Lautlehre des Austronesischen Wortschatzes" gibt dann derselbe Verfasser die Tagolog Entsprechungen aller ur-austronesischen, bez. ur-indonesischen Laute.

Meine durch die genannten epochemachenden Werke angeregten eigenen Untersuchungen über die Lautwandlungen des Tagalog brachten Ergebnisse, die in einigen Punkten von denen Dempwolffs abweichen. Diese abweichenden Ergebnisse zu erörtern ist der Zweck dieses Artikels.

Als Ausgangspunkt dieser Untersuchungen sollen die von Dempwolffs selbst aufgestellten urindonesischen Worte dienen. Als Quelle für das Tagalog wurden benutzt: Laktaw, „Diccionario Tagalog-Hispano"; Noceda y Sanlucar, „Vocabulario de la Lengua Tagala"; von mir gesammelte Ergänzungen aus dem Munde Tagalog sprechender Eingeborener der Provinzen Laguna und Batangas.

In der Schreibung der UI. (ur-indonesischen) Laute halte ich mich an die von Dempwolff in seinem neuesten Werke benutzte.

In drei Fällen weicht der Lautbestand des UPh. (ur-philippinschen) Wortes von der durch Dempwolff aufgestellten UI. Form ab. Diese Worte sind:

UI. d'ahat, UPh. d'ahət „Schlechtsein" auf Grund von Bis. (Bisaya) da'ut „schlecht" Kap. (Kapampangan) ka/rat „Geschlechtsverkehr", Tag. (Tagalog) la'it „schlecht von Gesundheit" und Chamoro t'a'ut „schlecht bekömmlich".

UI. i(n)d'am, UPh. hə(n)d'am „Borgen" auf Grund von Bis. hulam „ditto", Bik. (Bikol) haram „ditto", Kap. andam „ditto" und p/aram < pa/aram „Verleihen" und Tag. hiram „ditto".

UI. d'a'uh, UPh. d'ajuh „Fernsein" auf Grund von Bis. hi/lay'o „ditto", Kap. dayu' „ditto", Tag. layo' „ditto", Il. Iloko) a/dayo „ditto"; und mit Umkehrung Pang. (Pangasinan) a/rawi' „ditto", Bontok a/da/t'awi „ditto".

Es liegt nicht im Bereiche dieser Arbeit, zu untersuchen, ob es sich bei diesen Formen um speziell philippinische Sonderformen handelt, oder um solche mit weiterer, vielleicht allgemein indonesischer Gültigkeit. Es sei hier nur die Vermutung ausgesprochen, dass d'ayuh eine auf die Philippinen begrenzte Wortform ist, d'ahət hingegen eine Form, die auch ausserhalb der Philippinen angetroffen wird (z.B. im Chamoro auf den Marianen, also in einer Nichtphilippinischen Sprache) und vielleicht sogar *die* UI. Form ist. Bei hə(n)d'am liegen die Dinge wohl so, dass man hier eine einsilbige Wurzel d'am annehmen muss, die verschiedene Weiterungen erfahren hat, so auf den Philippinen vermittels hə-, anderswo vermittels i- oder auch anderen Präfixen.

2) Es dürfte heute auf den Philippinen nur wenige, wenn überhaupt welche, Dialekte geben die sich in gerader Linie aus einer hypothetischen ur-philippinischen Sprache entwickelt haben, derart, dass die verschiedenen Laute des Ur-Indonesisch in nur einer Entsprechung vorkommen. Die meisten heutigen Dialekte sind das Ergebnis von späteren Mischungen mit Dialekten anderer Lautentsprechungen, oder ihre Entwicklung ist von anderen beeinflusst oder sie enthalten viele aus anderen Dialekten entlehnte Worte. Eine verhältnismässig reine Sprache scheint das Ibatan zu sein, wohl deshalb, weil es sich auf einer abgelegenen Inselgruppe entwickelt hat, fern von Berührungen mit anderen Dialekten.

Anders das in der Mitte von Luzon liegende, von anderssprechenden Stämmen umgebene Tagalog. Hier finden wir manche Laute des Ur-Indonesischen in mehr-als-einer Entsprechung, und die Vermutung liegt nahe, dass nur *eine* solche dem Ur-Tagalog zuschreiben die andere eine Entlehnung aus einem Nachbardialekte sei. Wir können natürlich heute nicht wissen, wo die Tagalog ursprünglich sassen, zurzeit da sich ihre Sprache aus der Ursprache in das heutige Tagalog umwandelte, und wer damals ihre Nachbarn waren. Wir dürfen aber annehmen, dass es dort war, wo sie heute am dichtesten wohnen, somit in der Provinz Bulakan, und da kommen als Nachbarn nur die Pampango (spanisierte Form des Wortes Kapampangan) in Betracht. Tagalog und Kapampangan grenzen in dicht be-

siedelten Gegenden aneinander, während sich Tagalog und andere Dialekte nur in bergigen, dünnbesiedelten berühren. In dem dichtbewohnten Nueva Ecija stossen zwar Tagalog und Iloko auch aneinander, aber die Einwanderung der Iloko ist hier erst in rezenter Zeit erfolgt. Unsere Untersuchung soll also von der Voraussetzung ausgehen, das eventuelle Entlehnungen aus dem Kapampangan entstammen.

Die Mehrzahl der Laute kommt in Kap. in gleicher Entsprechung vor, wie sie Dempwolff für das Tag. bestimmt hat, und diese sollen hier nicht weiter untersucht werden. Nur diejenigen Laute, für die beide Sprachen verschiedene Entsprechungen haben, sollen in den nächsten Abschnitten vorerst einmal untersucht werden.

II. *Die regelrechten Entsprechungen.*

3) UI. ə

UI.		Tag.		Kap.	
təkən	Stab	tikin	Stab	atkan	Stab
təγəb	Zahlreich	tigib	Überladen (Boot)	atyab	Untergehen (Boot)
ləbəη	Höhlung	libiη	Begraben	albaη	Versenkung im Boden
tə(n)ḍəγ	Stillstehen	tindig	Aufstehen	tali	Aufrichten
datəη	Ankommen	datiη	Ankommen	dataη	Ankommen
dakəp	Umfasstsein	dakip	Fangen	dakap	Fangen
bəγat′	Reis	bigas	Reis	abyas	Reis
bətak	Spalten	bitak	Spalten	abtak	Spalten
ipət′	Kakerlak	ipis	Kakerlak	ipas	Kakerlak
ipən	Zahn	ηipin	Zahn	ipan	Zahn
bəli	Kaufen	bili	Kaufen	abli	Kaufpreis
t′əpi	Abreissen	sipi	Abreissen	aspi	Abreissen
put′əg′	Nabel	pusud	Nabel	pusad	Nabel
uləd	Wurm	uhud, u'ud	Wurm, Raupe	ulad	Wurm, Raupe
lət′uη	Mörser	lusuη	Mörser	asuη	Mörser
bət′uγ	Sattsein	busug	Sattsein	absi	Sattsein
tuvəd	Knie	tuhud, tu'ud	Knie	tud	Knie
lavəd	Hohe See	laut	Hohe See	laut	Hohe See
tavən	Jahr	ta'on	Jahr	pa/naun	Zeit
		panahon	Zeit		

Hiernach können wir die Regel aufstellen:

UI. ə wird im Tag. i neben UI. ə, a und i, aber u neben UI. u und v.
UI. ə wird im Kap. a, ausser in der Lautfolge və, wo es zu u wird.

Zu den UI. Worten mit der Lautfolge və scheint es Nebenformen zn geben, in denen anstatt və ein u steht; zu obigem tuvəd, lavəd und tavən also tu'ud, la'ud und ta'un oder tahun. Es ist nicht sicher, auf welche dieser Formen die Tag. und Kap. Entsprechungen zurückgehen, und man kann daher nicht mit Gewissheit sagen, dass in diesen Sprachen u aus və hervorgegangen ist; es kan auch ursprünglich sein.

Zu Kap. ist noch hinzuzufügen, dass hier die Lautfolge Kə (K = Konsonant) am Wortanfang zu aK umgestellt wird. Diese Regel hat jedoch Ausnahmen, so in obigem təḍəγ > tali, ferner in bəγat > bayat „Schwersein" und anderen.

Das i in tali ist keine Ausnahme der Regel, dass ə > a; es sind hier zwei Zwischenformen talay > tale ausgefallen. Zu eγ > ay > e vergleichende ferner t'aləγ > sale „Hausflur", laməγ „Kaltsein" > lame „bei Nacht arbeiten"; zu əγ > ay > e > i siehe bahəγ „Feder der Falle" > ba'i „Schiessbogen".

4) UI. av, aj und uj

UI.		Tag.		Kap.	
laŋav	Fliege	laŋaw	Fliege	laŋō'	Fliege
'ilav	Spiegeln	'ilaw	Licht	'ilō'	blendendes Licht
buγav	Gehetztsein	bugaw	Gehetztsein	buyō'	Gehetztsein
kiḍaj	Winken	kilay	Augenbraue	kilē'	Augenbraue
pag'aj	Reispflanze	palay	Reispflanze	palē'	Reispflanze
bəγaj	Gegebensein	bigay	Gegebensein	'abyē'	Gegebensein
'apuj	Feuer	'apoy	Feuer	'api'	Feurer
laŋuj	Schwimmen	laŋoy	Schwimmen	laŋ'	Gras auseinanderschieben zwecks Durchgehen

Hiernach können wir die Regeln aufstellen:

UI. av, aj, uj wird Tag. aw, ay, oy.
UI. av, aj, uj wird Kap. ō' ē', i'.

Kap. ō' liegt zwischen a und o, Kap. ē' zwischen a und e und klingt wie deutsches ä.

Für Kap. ō', ē', und i' sind Zwischenstufen aw, ay und uy anzunehmen. Diese Zwischenstufen sind gewöhnlich bewahrt in Weiterungen vermittels des Suffixes -an < -an, seltener bei -an < -ən:

palē' „Reis", aber palayan „Reisfeld": laŋō' „Fliege", aber laŋawan „von Fliegen befallen"; patē' „Töten", aber kamatayan „Tod", hingegen patēn (pataj/ən) „zu töten"; balē' „Haus" und balēn (balaj/an) „Ortschaft".

Nicht nur die auf aj und uj zurückgehenden Diphthonge, ay* und uy* sind zu einfachen Vokalen reduziert, auch die von ursprünglichem eγ, aγ, uγ und iγ abgeleiteten sind heute einfache Vokale. Beispiele hierfür sind bereits im vorigen Abschnitte gegeben.

Nicht nur am Wortende, auch im Wortinnern kommen Zusammenziehungen von Verbindungen der Halbvokale mit Vokalen vor: kaγat „Beissen" > kēt „Beissen"; daγami „Stoppel" > dyami „Stoppel"; daγumun „Wildlager" > dēmun „Wildlager"; Tag. kawayan „Bambus", Kap. kwayan „Bambus"; Kap. laway* > lawē „Ansehen", erweitert mit -an zu lawan oder lon „Anzusehen".

Das 1732 verfasste Pampango Wörterbuch des P. Fr. Diego Bergaño gibt die ursprüngliche Lautfolge av und aj am Wortende durch die Diphthonge ao und ai wieder; im Wortinnern, und am Wortende im Satzverband, hat auch Bergaño und e. Diese Art der Aussprache findet sich heute noch in dem Gebiete von Candaba bis San Simon. Man könnte annehmen, dass sie zu Bergaños Zeiten allgemein war. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Bergaño die Sprache in der Gegend gelernt hat, wo man heute noch so spricht, und man damals schon in anderen Gegenden die Diphthonge zu einfachen Vokalen reduziert hatte. Dies geht daraus hervor, dass die Werke Bergaños auch in noch anderen Einzelheiten von dem allgemeinen Sprachgebrauche abweichen, welche Einzelheiten jedoch ebenfalls heute noch der Gegend Candaba-San Simon eigen sind. Die Bevölkerung dieser Gegend dürfte weniger als 10 % der Kapampangan sprechenden ausmachen.

5) UI. h

UI.		Tag.		Kap.	
halu'	Stampfer	halo'	Stampfer	'alu'	Stampfer
hilit'	Zerkleinertsein	hilis	Scheibenschneiden	'ilis	Scheibenschneiden
hulu'	Flussoberlauf	hulo'	Flussoberlauf	'ulu'	Flussoberlauf
hə(n)d'am	Borgen	hiram	Borgen	'andam	Borgen
d'ahət	Schlechtsein	la'it	Verschlechtern	ka/rat	Geschlechtsverkehr
tahun	Jahr	ta'on	Jahr	pa/na'un	Zeit
pahit	Bittersein	pa'it	Bittersein	pa'it	Bittersein
tuhu	Wahrsein	to/to'o	Wahrsein	tu/tu	Wahrsein

UI.		Tag.		Kap.	
dilah	Zunge	dila'	Zunge	dila'	Zunge
putih	Weissein	puti'	Weissein	puti'	Weissein
buluh	Bambus	bulu'	Bambus	bulu'	Bambus

Obige Beispiele ergeben die Regeln:

UI. h wird Tag. h-, -'-, -'.
UI. h wird Kap. '-, -'-, -'.

Im Kap. werden gleiche Vokale mit trennendem -'- zu einem Vokale zusammengezogen.

6) UI. ' (weicher Vokal-ansatz, -zwischensatz und -absatz) im Tag. und Kap.

UI.		Tag.		Kap.	
'atəp	Dach	'atip	Dach	'atap	Dach
'ipət'	Schabe	'ipis	Schabe	'ipas	Schabe
'utaη	Schuld	'utaη	Schuld	'utaη	Schuld
bu'at	Aufladen	buhat	Aufheben	bu'at	Aufheben
pa'u	wilder Mango	paho	wilder Mango	pa'u	wilder Mango
tu'ud	Knie	tuhud	Knie	tud	Knie
'ubi'	Jam	'ubi'	Jam	'ubi'	Jam
ḍi'	Verneinung	hindi'	nicht, nein	'ali'	nicht
balu'	Verwittwetsein	balo'	Verwittwetsein	balu'	Verwittwetsein
lima'	fünf	lima'	fünf	lima'	fünf

Hiernach kann man die Regeln aufstellen:

UI. ' wird Tag. '-, -h-, -'.
UI. ' wird Kap. '-, -'-, -'.

Im Kap. werden gleiche Vokale mit trennendem -'- zu einem einzigen Vokale zusammengezogen.

7) UI. d'

UI.		Tag.		Kap.	
d'ahət	Schlechtsein	la'it	Verschlechtern	ka/rat	Geschlechtsverkehr
d'aηgut	Kinnbart	laηgut	Reisähren abschneiden	daηgut	Spitze
d'uηd'uη	auf Kopf Tragen	loηloη	Kopf Hineinstecken	duηduη	Kopf nach vorn beugen
d'ajuh	Fernsein	layo'	Fernsein	dayu'	Fernsein
'ad'ak	Ansporn	'alak	Anschüren	t/arak	spitzer Pfahl
'ud'an	Regen	'ulan	Regen	'uran	Regen
tad'əm	Scharfsein	talim	Scharfsein	taram	Scharfsein

Diese Vergleiche geben die Regeln:
UI. d′ wird Tag. l- und -l-.
UI. d′ wird Kap. d- und -r-.

8) UI. n′.

Der UI. Laut n′ ist in nur wenigen Worten belegt, und um unsere Liste ein wenig zu vergrössern fügen wir den von Dempwolff gegebenen Worten mit UI. n′ einige Worte hinzu, die, wenn nicht gemeinindonesische, so doch gemeinphilippinische Geltung haben. Ferner schliessen wir ausser Tag. und Kap. in unseren Vergleich noch einige weitere Sprachen ein, und zwar Mal. (Malaiisch), Cham. (Chamoro der Marianen), Il. (Iloko, und zwar das Iloko von La Union), Bis. (Bisaya, und zwar den Dialekt von Sugbu = Cebu).

UI.	Mal.	Cham.	Tag.	Il.	Kap.	Bis.	
n′amuk	n′amuk	n′amo‘	lamok	lamok	yamuk	namok	Mücke
n′ata‘	n′ata‘		ha/lata‘	latta‘	yata‘		Anschein
n′aŋkah	n′iru‘				igu‘	nigu‘	Wanne, flacher Korb
‘an′ud	‘an′ud		‘anud	‘anud	‘an′ud	‘anud	auf Wasser treiben
kun′iγ	kun′it			kunig	kun′i‘		Gelbwurz, etc.
UPh.							
n′aŋkah	naŋka‘		laŋka’	laŋka‘	yaŋka’	naŋka’	Jackfrucht
lan′a‘		lan′a‘	lana‘	lana‘	lan′a‘	lana‘	Sesam, Sesamöl, Öl

Hiernach können wir die Regeln aufstellen:
UI. n′ wird Tag. (und Il.) l-, -n-.
UI. n′ wird Kap. y-, -n′. Hierbei wird yi- zusammengezogen zu i-.

Im Bisaya von Sugbu UI. n′ zu n. Im Mal. und Cham. bleibt es unverändert. Wir müssen noch hinzufügen, dass in manchen Gegenden Il. ein n- anstelle l- spricht, dass andererseits in manchen Bisaya Dialakten anstelle n- ein l- gesprochen wird, beziehungsweise, dass beide nebeneinander in Gebrauch sind.

9) UI. γ

UI.		Tag.		Kap.	
γamut	Wurzel	gamut	Arznei	yamut	Wurzel
k′əγəd	Stachel	sigid	Stechen	‘asyad	Stechen
pəγah	Auspressen	piga’	Auspressen	‘apya’	Auspressen
paγav	Heisersein	pagaw	Heisersein	payō‘	Heisersein
laγiv	Flüchten	lagyo’	Seele	pu/layi‘	Rennen
baγu‘	Neusein	bago‘	Neusein	bayu‘	Neusein

UI.		Tag.		Kap.	
hiγup	Schlürfen	higop	Schlürfen	t/iyup	Blasen
‘uγat	Sehne	‘ugat	Ader, Sehne	‘uyat	Ader, Sehne, Wurzel
kuγita‘	Polyp	kugita‘	Polyp		
duγi‘	Dorn			duyi‘	Fischgräte
t′uγuh	Auftrag	sugu’	Beauftragter	suyu’	Dienst
laməγ	Kaltsein	lamig	Kaltsein	lamē‘	bei Nacht (Kühle) arbeiten
ḍataγ	Flachsein	latag	Flachsein	latē‘	Sandfläche
buliγ	Ähre	bu‘ig	Fruchttross	buli‘	Fruchttross
‘apuγ	Kalk	‘apug	Kalk	‘api‘	Kalk

Nach diesen Beispielen können wir die Regel aufstellen:

UI. γ wird Tag. g;

UI. γ wird Kap. y. Auslautendes Vy wird hierbei reduziert, und zwar ay (aus aγ und əγ) zu ē (wie deutsches ä), und uy (aus aγ) und iy (aus iγ) zu i. Gelegentlich wird dann ē noch weiter zu i verwandelt, oder die Reduzierung kommt auch im Wortinnern vor.

10) In der Behandlung der übrigen Laute stimmen beide Sprachen überein. Die Lautentsprechungen sind diejenigen, die Dempwolff für das Tagalog festgestellt hat. Die vollständigen Lautsysteme der beiden Sprachen sind sonach:

UI.	a	i	u	ə	av	aj	uj	w	j	h	‘	p	b	m
Tag.	a	i	u	i, u neben u	aw	ay	oy	w	y	h-‘-’	‘-h-‘	p	b	m
Kap.	a	i	u	a	o	e	i	w	y	‘-‘-’	‘-‘-‘	p	b	m

UI.	t	d	n	l	ṭ	ḍ	ḷ	t′	d′	n′	k′	g′	k	g	γ	η
Tag.	t	d-r-d	n	l	t	l-l-d	l	s	l-l-	l-n-	s	-l-d	k	g	g	η
Kap.	t	d-r-d	n	l	t	l-l-d	l	s	d-r-	y-n-	s	-l-d	k	g	y	η

Die Laute, in deren Behandlung sich die beiden Sprachen unterscheiden, sind demnach:

UI.	ə	av	aj	uj	d′	n′	h-	-‘-	γ
Tag.	i, u neben u	aw	ay	oy	l-l-	l-n-	h-	-h-	g
Kap.	a	o	e	i	d-r-	y-n-	‘-	-‘-	y

III. *Die Abweichungen von den regelrechten Entsprechungen.*

11) Tag. l und seine Ausnahmen.

a) Tagalog l kann darstellen Urindonesisches l-, -l-, -l; ḷ-; -ḷ-, -ḷ; ḍ-, -ḍ-; d′-, -d′-; -g′-; n′-.

b) Wie schon Dempwolff hervorgehoben hat, kann Tag. l < l in Ausnahmefällen auftreten als:

ʻ (verschwindet), z.B. in

UI.	ləgʼav	Heissein	Tag.	ʻihaw	Geröstetsein
	bulan	Mond		buʻan	Mond
	katəl	Jucken		katiʻ	Jucken

h, z.B. in

UI.	lamuγ	Tau	Tag.	hamug	Tau
	balay	Gebäude		bahay	Haus

y, z.B. in

UI.	lahun	Dauern	Tag.	yaʻon	Dauern
	hilaʻ	Scham		hiyaʻ	Scham

Nun findet sich diese Erscheinung nicht nur bei Tag. l < l. sondern bei jedem Tag. l, einerlei welcher Herkunft:

UI. ḷ > Tag. l > ʻ, h, y:

UI.	labuḷ	Geschmolzensein	Tag.	yaboʻ	Saft, Weichsein
	ʻaḷah	Richtung		ʻahaʼ	Absicht
	ləbuŋ	Spross		yabuŋ	Laub
	ḷa(t)ḷat	Ausgebreitetsein		yatyat	Langgezogensein

UI. ḍ > Tag. l > ʻ, h, y:

UI.	ʻu(n)ḍiʻ	Hinterteil	Tag.	ʻuʻiʻ	Rückkehren
				ʻuhiʻ	Rückkehren
	ḍukḍuk	Sitzen		yukyuk	Kauern
	ḍakəp	Festgefügt		yakap	Festgebunden, Umfasst
	ḍəkuʻ	Geknicktsein		yukuʻ	Kopf Beugen

UI. dʼ > Tag. l > ʻ, h, y:

UI.	dʼabat	Gehaltensein	Tag.	ʻabat	Einhalt, Überfall
	dʼadiʻ	Entstehen		ʻaliʻ	Geschehen
	tadʼiʻ	Sporn		tahiʻ	Anspornen
	dʼaŋgut	Kinnbart		yaŋut	Kinnbart
	dʼamah	Berühren		yamaʼ	Berühren

UI. gʼ > Tag. l > h, y:

UI.	ləgʼav	Heissein	Tag.	ʻihaw	Geröstetsein
	lagʼaʻ	gewebte Matte		layaʻ	Gewebe

UI. nʼ > Tag. l > ʻ(?), h(?), y:

UI.	nʼataʻ	Deutlichsein	Tag.	yataʻ	Scheinbarsein

Zu UI. nʼ > Tag. l > ʻ oder h haben wir nur das zweifelhafte Beispiel UI. nʼava Atem, Atemseele > Tag. ʻawaʻ Mitleid, ginhawa Erleichtertes Aufatmen. Die Zugehörigkeit von ʻawaʻ ist sehr fraglich, und zu ginhawa ist zu bemerken, dass das Wort allgemein

philippinische Verbreitung hat, und dem UI. n wahrscheinlich nicht der Laut h, sondern nh entspricht.

Schon Conant hat festgestellt, und Dempwolff es widerholt, wie wir es hier tun, dass in vielen philippinischen Sprachen eine mehr oder minder entwickelte Tendenz besteht, ein l verschwinden zu lassen. Beziehungsweise, wie wir hier hinzufügen wollen, es durch Gleitlaute, h, y, (nach i) oder w (nach u) zu ersetzen; oder vielmehr, der durch den Ausfall des l entstandene leere Raum wird durch diese Laute ausgefüllt. Eine andere Erscheinung ist doch wohl das Ersetzen eines l durch ein y; Die Aussprache des y ist anzusehen als ein mislungener Versuch, ein l auszusprechen. Ein zwischen e und y liegender Laut ist die einzige Art, wie im Aklan (gesprochen Akean) Dialekt des Bisaya das l augesprochen wird, und wird dort nach alter Überlieferung einem Zungenfehler des Stammvaters zugeschrieben (siehe O. Scheerer, „Über einen bemerkenswerten L-Stellvertreter im Dialekt von Aklan auf der Insel Panay" Zeitschr. f. Eingeb. Spr., 1920/21). Bei Kindern verschiedener Sprachstämme wird die Aussprache y für l öfters angetroffen.

Unter Berücksichtung des in diesem Abschnitte b) beigebrachten Materiales sind wir berechtigt, für heutiges ', h oder y eine Zwischenstufe l* anzunehmen, wenn diese Laute einen der unter a) angeführten vertreten, diese Laute ', h und y in diesen Faellen also mit l gleichzusetzen.

c) Man vergleiche die Lautwandlungen der d-Laute ḍ, d', g' im Wortinnern in den folgenden Beispielen:

UI.	t'iḍa'	sie	Tag.	sila'	sie
	d'ad'at'	Schürfen		lalas	Schürfen
	pag'aj	Reis		palay	Reis
	ḍukḍuk	Sitzen		lukluk	Sitzen (neben yukyuk Kauern)
	d'uŋd'uŋ	Auf Kopf Tragen		luŋluŋ	Kopf Hineinstecken
	tənḍəγ	Stillstehen		tindig	Aufstehen
	'ind'ak	Treten		'indak	Auftreten
	t'iḍah	Zukost		'isda'	Fisch
	haγd'an	Treppe		hagdan	Treppe
	pəg'u'	Galle		'apdo'	Galle

Hiernach muss man die frühere Regel, das UI. -ḍ-, -d'-, -g'- Tag. -l- werden, modifizieren und sagen: intervokalisch werden diese

Laute zu Tag. l, geht ihnen jedoch ein anderer Konsonant voraus, so werden sie zu Tag. d; besteht aber ein solches Wort aus einer verdoppelten einsilbigen Wurzel, so werden sie wie intervokalisch stehend zu l. Fuer den letzteren Fall ist die richtige Erklärung wohl die, dass UI. ḍ und d′ am Wortanfang zu l werden, somit auch am Anfange einer einsilbigen Wurzel, die dann nachträglich verdoppelt wird.

12) UI. ə

Weiter oben wurden die Regeln aufgestellt:

UI. ə wird Tag. i neben ə, a, i, u neben u

UI. ə wird Kap. a; die Lautfolge Kə wird mit Vorliebe aK.

Man vergleiche jedoch:

	UI.		Tag.		Kap.	
a)	tə(n)ḍəγ	Stehen	tindig	Aufstehen	tali	Aufrichten
			tali	Aufrichten	tindig	aufrechtes Holz
	kələṅ	Geneigtsein	kiliṅ	Geneigtsein	kalaṅ	Stütze
			kalaṅ	Stütze	kiliṅ	Geneigtsein
	batət′	Furt	batis	Furt	batas	Pfad
			batas	Furt	batis	Pfad
b)	ḍəkət	Haften	dikit	Haften	dakat	Stecken
					dikit	Kleben
	kəbət	Runzel	kibit	Runzel	kabat	Geschlossensein
					kibit	Verzerrtsein
	təγab	Aufstossen	tigab	Aufstossen	atyab	Kentern
					tigab	Aufstossen
c)	ləpat′	Lossein	lipas	Entwischtsein	alpas	Lossein
			alpas	Lossein		
	t′aləγ	Hausflur	sahig	Hausflur		
			s/al/alay	Balken unter Hausflur	s/al/ale	Balken unter Hausflur
	pi(n)d′əḷ	Borax	pinsi	Borax	piral	Lötmetall
			piral	Lötmetall		

In diesen Beispielen finden wir UI. ə im Kap. unter a- und b) im gleichen Worte einmal mit der eigenen Lautentsprechung a, einmal in der des Tag., i wiedergegeben; und für Tag. finden wir unter a) und c) neben einer Wortform mit i eine andere mit a für UI. ə. In diesen Faellen können wir die Worte mit a < ə im Tag. als Entlehnung aus dem Kap., die mit i < ə im Kap. als Entlehnung aus dem Tag. erklären.

Vergleichen wir die folgenden Beispiele:

	UI.		Tag.		Kap.	
a)	bəluγ	Rundsein	bilug	Rundsein	bilug	Rundsein
	γəpuh	Zerkrümeltsein	gipu'	Verfaultsein	gipu'	Verfaultsein
	tiηəγ	Stimme	tiηig	Stimme	tiηig	Stimme
	təγab	Aufstossen	tigab	Aufstossen	tigab	Aufstossen
	ti(n)ḍəγ	Stehen	tindig	Aufstehen	tindig	aufrechtes Holz
	'avəγ(en)	Bambus	b/aogin	Bambusart	b/aogin	Bambusart
b)	təḍəγ	Stehen	tali'	Aufrichten	tali'	Aufrichten
	pid'əḷ	Borax	piral	Lötmetall	piral	Lötmetall
	ləpat'	Lossein	alpas	Lossein	alpas	Lossein
	t'aləγ	Hausflur	s/al/alay	Balken unter Hausflur	s/al/ale'	Balken unter Hausflur
	d'ənkal	Spanne	dankal	Spanne		
	d'əluk	Sauersein	daluk	Sauer Eingelegt		

so finden wir unter a) die Kap. — Worte nicht nur mit der Tag.-Entsprechung i < ə, sondern daneben im gleichen Worte noch andere dem Tag. eigene und dem Kap. fremde Lautwandlungen, wie g < γ, und unter b) die Tag.-Worte nicht nur mit der Kap.-Entsprechung a < ə, sondern daneben im gleichen Worte noch andere dem Kap. eigene und dem Tag. fremde Lautwandlungen, wie y < γ, d < d', i < ay < əγ, und Umkehrung bei anlautendem Kə. Wir sind daher berechtigt, die Kap.-Worte unter a) als Entlehnungen aus dem Tag., und die Tag.-Worte unter b) als Entlehnungen aus dem Kap. anzusprechen.

Untersuchen wir dagegen:

UI.		Tag.	
γətat'	Aufgetrenntsein	agtas	Weg durch Gestrüpp hauen
kəγañ	Trockensein	kagañ	Trockensein (Erde
bəγt'aj	Ruder	bagsay	Ruder
dəγat'	Schnellsein	dagas	Schnellsein

so finden wir zwar a < ə, daneben jedoch auch die typische Tag.-Entsprechung g < γ. Bei der Untersuchung der abweichenden γ-Entsprechungen werden wir finden, dass diese Lautwandlung als Ausnahme den Kap. anerkannt werden muss, und so ist es nicht ausgeschlossen, dass die obigen Tag. Worte tatsächlich Entlehnungen aus jener Sprache sind; dies erscheint umso glaubwürdiger, da wir in einem der Worte auch die dem Kap. eigene Umkehrung bei Kə- in aK- fanden.

Bei Worten wie:

UI.		Tag.	
gənəp	Vollzählig	ganap	Vollzählig
bedil	Gewehr	baril	Gewehr
hadəp	Front	harap	Front
batək	Geschleppt	batak	Geschleppt

und anderen ist Entlehnung aus dem Kap. möglich, aber nicht zu beweisen. In einigen Fällen mag es sich wie Dempwolff annimmt, um Assimilation handeln. Wahrscheinlicher ist es bei diesen Worten und denen des vorigen Abschnittes, dass a < ə durch Beeinflussung des benachbarten Kap. während der Entwicklungsperiode des Tag., in der UI. ə seine ursprüngliche Klangfarbe aufgab. Obgleich also Tag. a < ə in vielen Fällen als Entlehnung aus den Kap. nachgewiesen ist, ist es doch nicht für alle Fälle bewiesen, und muss dem Tag. die Lautwandlung ə > a als Ausnahme zuerkannt werden.

UI.		Tag.	
ḍəku‘	Geknicktsein	yuku‘	Kopf Beugen
		liko’	Krümmung
bəluγ	Rundsein	bulug	Hoden*, Unkastriertsein, Vollständigsein
		bilug	Rundsein, Vollständigsein
təlut′	Durchdringen	tulus	Durchbohrtsein
		tilus	Spitzsein
kəbut	Klopfen	kubut	Herzschlag
		kibut	Herzschlag
k′əguk	Singultus	sigok	Singultus
lət′u‘	Mattsein	liso‘	Mattsein
γəpuh	Zerkrümeltsein	gipo’	Morschsein
tunkəh	Stumpf	tunki’	Spitze

Entgegen der früher gegebenen Regel tritt in diesen Worten UI. ə im Tag. nicht als u (wegen u der Nachbarsilbe) auf, sondern als i, teilweise mit Nebenformen, die regelrecht u aufweisen. Hier hat die sonst giltige Regel ə > i stärker gewirkt als die Assimilation des u.

Gelegentlich findet sich auch u < ə, ohne dass die Nachtbarsilbe ein u enthält, so in UI. kəbət „Runzel“ < Tag. kubut und kibit „Runzel“.

13) UI. d′.

UI.		Tag.		Kap.	
d′amah	Berhhren	yama’	Betasten		
		dama‘	Berühren		
d′ala‘	Netz	lala‘	Strickwerk	dala‘	
		dala‘	Netz		Netz

Ul.		Tag.		Kap.	
d'alin	Verflochten	lalin	Hängenbleiben		
		dalin	Kreuzweise Anbinden		
d'ilap	Zügeln	lilap	Zucken		
		dilap	Funkeln		
hid'av	Grün	hilaw	Grün	'iro'	Blau
		hiraw	Hahn mit grünen Federn		
hud'uṅ	Vorsprung	huluṅ	Vorwärts!	'uruṅ	Rückzug
		'uruṅ	Rückzug		

Im Tagalog finden wir hier die Worte in zwei Formen, einmal mit d' als l in der eigenen Entsprechung, einmal als d-, -r- in der des Kapampangan. Wir erklären die letzten Worte als Entlehnungen aus dem Kap., trotzdem diese Sprache die meisten der betreffenden Worte nicht aufweist bez. heute nicht mehr aufweist.

Ul.		Tag.		Kap.	
d'aγum	Nadel	ka/rayum	Nadel	ka/rayum	Nadel
d'uγu'	Ecke, Kante	duyu'	Hauptteil des Gebaudes, Altar		
d'əmput	Greifen	damput	Greifen	damput	Greifen
d'əluk	Sauer	daluk	Sauer Einlegen	daluk	Sauer Einlegen
d'ənkal	Spanne	dankal	Spanne		
d'aγami'	Halm	dayami'	Stoppel	dyami'	Stoppel
d'aγumun	Wildlager	dimun	Wildlager	demun	Wildlager
pid'əl	Borax	piral	Lötmetall	piral	Löten

Hier haben wir die Ul. Worte im Tag. nicht nur mit der Kap.-Entsprechung d < d', sondern auch noch mit anderen, dem Tag. fremden und dem Kap. eigenen Lautentsprecherungen, wie a < ə und y < γ. Die betreffende Worte im Tag. erklären wir sonach als Entlehnungen aus dem Kap.

Für Kap. sind zu den beiden obigen Vergleichen keine abweichenden Entsprechungen zu finden.

Ul.		Tag.		Kap.	
d'uγuh	Saft	dugu'	Blut	dugu'	Kamerad
'id'uγ	Begehren	'irog	Liebe	'irug	Lust Erregen
həd'am	Borgen	hiram	Borgen		

Im Tag. finden wir Worte, in denen Ul. d' zwar als d- oder -r-auftritt, deren andere Lautentsprechungen jedoch typisch Tag. und dem Kap. fremd sind, so g < γ und i < ə. Entlehnung aus dem Kap. ist also nicht wahrscheinlich, und die Lautentsprechung d < d' muss dann dem Tag. als Ausnahme zugesprochen werden.

Obiges Kap. dugu' „Kamerad" ist wahrscheinlich eine Abkürzung von ka/dugu' „Blutbruder, Blutverwandter'" und wohl Entlehnung aus dem Tag.

UI.		Tag.		Kap.	
a)					
d'a(m)bat	Halten	yabat	Reisiggehege	lambat	Aufhalten
b)					
d'alan	Weg	dalan	Weg	dalan	Weg
d'ilat	Lecken	dilat	Lecken	dilat	Lecken
d'uluk	Stecken	duluk	mit Spitze graben		
'ad'al	Lehre	'aral	Lehre	'aral	Lehre
bad'u'	Kleid, Rock	baro'	Rock	baru'	Rock
pud'i'	Lob	puri'	Lob	puri'	Lob

Unter a) Kap. lambat ist unser einziges Beispiel mit Kap. l < d', und kann Entlehnung aus dem Tag. sein, was aber wegen den übrigen mit dem Tag. gleichen Lautentsprechungen dieses Wortes nicht zu beweisen ist.

Unter b) haben wir eine Anzahl von Worten, die im Tag. d < d' aufweisen. Ob es sich hier um Entlehnungen aus dem Kap., oder um echte Tag. Worte mit der als Ausnahme bezeichneten Tag.-Entsprechung d < d' handelt, ist nicht nachzuweisen.

UI.		Tag.	
hayd'an	Leiter	hagdan	Leiter
'i(n)d'ak	Treten	'indak	Auftreten
'i(n)d'uk	Faserstoff	'induk	Faserpflanze

In diesen Worten ist UI. d' Tag. d nach der früher aufgestellten Regel, dass UI. ḍ, d', g', die intervokalisch regelmässig zu l werden, im Tag. zu d werden, wenn ihnen im Wortinnern ein Konsonant vorausgeht. Hier ist sonach d' > d regelmässig.

UI.		Tag.	
d'uṅd'uṅ	auf Kopf tragen	suṅsuṅ	auf Kopf tragen
pid'əl	Borax	pinsi	Borax
gad'a'	Elefant	gadya'	Elefant

Tag. gadya' „Elefant" is ohne Zweifel eine Entlehnung aus dem Malaiischen; dieses Tier ist auf den Philippinen unbekannt.

Tag. suṅsuṅ und pinsi ausnahmsweise s < d'; eine Erklärung hierfür ist nicht zu finden. Bemerkenswert ist, dass in beiden Worten im Wortinnern dem s ein n- Laut vorausgeht.

14 UI. γ.

Fanden wir die UI. Worte paγav und ‘uγat im Tag. als pagaw und ‘ugat, und im Kap. als payo‘ und ‘uyat, und nur in dieser Form, und zeigte sich die gleiche Erscheinung noch bei einer Anzahl anderer Worte, so waren wir berechtigt, die Regel aufzustellen, UI. γ > Tag. g und y.

Vergleichen wir nun:

UI.		Tag.		Kap.	
γamut	Wurzel	gamut	Arznei	yamut	Wurzel
		yamut	Stoppel	gamut	schädliches Kraut
tə(n)ḍəγ	Stillstehen	tindig	Aufstehen	tali‘	Aufrichten
		tali	Aufrichten	tindig	aufrechtes Holz
laγiv	Flüchten	lagyo	Seele, Name	pu/layi	Rennen
		sa/layo	Vagabund	lagyu	Name
t'aluγ	Bach	salug	Pfütze		
		saluy	Strömung	sali	Saft
t'aləγ	Hausflur	sahig	Hausflur		
		s/al/alay	Unterlage, Balken unter Fussboden	s/al/ale	Balken unter Fussboden
‘usiγ	Folgen	‘usig	Folgen	‘usi‘	Folgen
				‘usig	Folgen
təγab	Aufstossen	tigab	Aufstossen	‘atyab	Kentern
				tigab	Aufstossen

In diesen Beispielen finden wir die UI. Worte in einer oder beiden Sprachen in zwei Formen, einmal mit der eigenen Lautentsprechung, eimal mit der der anderen Sprache. In solchen Fällen kann man das Wort mit der Lautentsprechung der Nachbarsprache als Entlehnung aus dieser annehmen. Es ist beachtenswert, dass im Tagalog die Kapampangan Entlehnungen bald mit den ursprünglichen Diphthongen (salalay, saluy), bald mit den reduzierten einzelnen Vokalen (tali‘) vorkommen, woraus zu schliessen ist, dass sie zu verschiedenen Zeitpunkten erfolgt sind.

Vergleichen wir ferner:

UI.		Tag.		Kap.	
a)					
γəpuh	Zerkrümeltsein	gipu’	Verfault	gipu’	Verfault
tiηəγ	Stimme	tiηig	Stimme	tiηig	Stimme
lamuγ	Tau	hamug	Tau	‘amug	Tau
təγab	Aufstossen	tigab	Aufstossen	tigab	Aufstossen
tinḍəγ	Stehen	tindig	Aufstehen	tindig	Aufrechtes Holz
b)					
bahəγ	Bogen	bayi‘	Bogen	bayi‘	Bogen
təḍəγ	Stehen	tali‘	Aufrichten	tali‘	Aufrichten

UI.		Tag.		Kap.	
t'aləγ	Hausflur	s/al/alay	Unterlage, Balken unter Fussboden	s/al/ale'	Unterlage, Balken unter Fussboden
d'aγum	Nadel	ka/rayum	Nadel	ka/rayum	Nadel
baγanaj	Mutigsein	bayani'	Mutigsein	bayani'	Mutigsein
d'aγumun	Wildlager	dimun	Wildlager	demun	Wildlager

so finden wir, dass jedes Wort unter a) im Kap. nicht nur γ > g hat, sondern daneben auch noch andere, dem Tagalog eigene und dem Kapampangan fremde, Lautwandlung aufweist, wie ə > i, l > h > ' (weil Kap. kein h aussprechen kann), und dass jedes Wort unter b) im Tag. nicht nur γ > y hat, sondern daneben auch noch andere dem Kap. eigene und dem Tag. fremde Lautwandlungen aufweist, so ə > a, d > d-, -r-, Diphthonge > einzelne Vokale. Derartige Worte mit mehr-als-einer fremden, der Nachbarsprache eigenen Lautwandlung kann man mit Gewissheit als Entlehnungen aus dieser ansprechen.

Untersuchen wir anderseits Worte wie:

UI.		Kap.	
γətat'	Aufgetrenntsein	'agtas	Weg oder Wasserlauf Öffnen
bəγsaj	Ruder	bagse'	Ruder
n'iγu'	Wanne	'igu'	Wanne
ləbuγ	Zerstörtsein	'albug	unter Wasser gesetzt

so finden wir hier ebenfalls UI. γ im Kap. als g, daneben aber Lautwandlungen und andere Erscheinungen, die typisch Kap. sind und dem Tag. fremd, wie ə >a, n' > y- (O vor i) und die erwähnte Umstellung bei UI. Kə zu aK. Die Lautwandlung γ > g muss demnach dem Kap. als Ausnahme zugesprochen werden; ein Grund für diese abweichende Lautwandlung ist nicht zu ersehen.

Für Tag. sind keine Worte bekannt, da γ > y neben Lauterscheinungen, die dem. Tag. eigen und dem Kap. fremd sind.

Zum Schluss diese Worte:

UI.		Tag.		Kap.	
a)					
γatut'	Hundert	gatos	Million	gatus	Hunderttausend
γaput'	Band	gapus	Binden	gapus	Binden
puγuh	Wachtel	pugu'	Wachtel	pugu'	Wachtel
biγah	Allocasia	biga'	Allocasia	biga'	Allocasia
lajaγ	Segel	layag	Segel	layag	Segel
katiγ	Auslegerstange	katig	Ausleger	katig	Ausleger
b)					
taγuh	Gelegtsein	tayo'	Gestelltsein	tayu'	Gestelltsein
taγum	Indigo	tayum	Indigo	tayum	Indigo
t'alaγ	Nest	salay	Nest	sale'	Nest

Unter a) haben wir im Kap. g < γ, unter b) im Tag. y < γ. Da alle anderen in diesen Worten vorkommenden Lautwandlungen beiden Sprachen gemeinsam sind, ist Entlehnung aus der Nachbarsprache möglich, aber nicht beweisbar, wenn auch sehr wahrscheinlich.

UI.		Tag.		Kap.	
γapat'	Fortgerissen	gapas	Haar abschneiden	gapas	Haar abschneiden
		lapas	Berauben	lapas	Haar, Ohr abschneiden
γa(m)baj	Niederhangen	labay	Gewinde	labay	Gewinde
		lambay	Niederhangen		
γi(m)baj	Hangen	limbay	Arm schwenken		
buγuk	Verrottet	buguk	Taubsein (Ei)	buguk	Taubsein (Ei)
		buluk	Verrottet, Stinkend	buluk	Gestank
huγat'	Benetzt	hugas	Waschen	'uyas	Waschen
		hulas	Feuchtigkeit		
t'aγap	Ausgeschöpft	sagap	Schöpfer	sagap	Abschöpfen
		salap	Schöpfnetz	salap	Schöpfnetz
tiγit'	Träufeln	tigis	Umgiessen	tigis	Umgiessen
		tilis	Tröpfeln	tilis	Fliegendreck
		tiyis	Fliegendreck		
pəγət'	Gepresst	pigis	Gepresst	pilis, pildis	Verrenkt
		pilis	Verrenkt		
dəγət'	Schnellsein	dalas	Schnellsein	dagas	Schnellsein
				dalas	Schnellsein
baγanaj	Tapfersein	balani'	Magnet	bayani'	Tapfersein
		bayani'	Tapfersein	balani'	Magnet

In diesen Worten finden wir UI. γ im Tag. und Kap. als l, zum grossen Teil als Nebenformen zu Worten mit g, seltener y. Eine Erklärung hierfür ist nicht zu finden. In manchen Worten, so ziemlich sicher in balani, ist Entlehnung aus dem Malaiischen anzunehmen. In anderen kann Entlehnung aus dem Pangasinan in Betracht kommen. Trotzdem muss man doch wohl beiden Sprachen als Ausnahme γ > l zusprechen.

15 Zusammenfassung der Abweichungen.

Fassen wir die Lautwandlungen der in den letzten Abschnitten behandelten Laute zusammen, so ergibt sich das folgende Bild (wobei die Ausnahmen in Klammern gesetzt sind):

UI. γ	UI. d'	UI. ə
> Tag. g (y, l)	> Tag. l (d, s)	> Tag. i, u neben u (a, i neben u)
> Kap. y (g, l)	> Kap. d (l)	> Kap. a (i, u neben u)

Diese Tatsachen können auch so ausgedrückt werden: Die UI. Laute γ, d' und ə haben in den beiden Sprachen verschiedene regelrechte Wandlungen erfahren, zeigen aber als Ausnahme die Wandlung der anderen Sprache. Wie wir sahen sind viele der Worte mit abweichender Lautwandlung als Entlehnung aus der Nachbarsprache zu erklären; andere können nicht so erklärt werden, und es darf dann an Beeinflussung durch die Nachbarsprache gedacht werden. Man kann jedenfalls aus den Lautwandlungen schliessen, dass die beiden Stämme der Tagalog und Kapampangan zur Zeit der Entwicklung ihrer Sprachen Nachbarn waren und enge Beziehungen zu einander hatten, wie dies heute noch der Fall ist.

IV. *Besprechung der Unstimmigkeiten zwischen den von Dempwolff aufgestellten und den in diesem Artikel festgelegten Lautwandlungen des Tagalog.*

16) UI. ə

Dempwolff: UI. ə > Tag. i; ausnahmsweise > u durch Assimilation an benachbartes u, und > a durch Assimilation an benachbartes a. Gelegentlich findet sich auch u und a, die nicht als durch Assimilation bedingt erklärt werden können.

Wir formulieren dies so: UI. ə > Tag. i neben ə, a und i; > u neben u. Wo ə als a auftritt, ist dies gewöhnlich als Entlehnung aus dem Kap. zu erklären. Gelgentlich findet sich auch ə > i neben benachbartem u, welches dann als Ausnahme zu betrachten ist, oder ein a, welches nicht als Entlehnung aus dem Kap. nachzuweisen ist, aber es in den meisten Fällen sein kann.

Dass Dempwolff Tag. a < ə teils als Assimilation an benachbartes a, teils als unerklärte Ausnahme bezeichnet, und nicht als Entlehnung aus dem Kap., liegt wohl lediglich daran, dass er das Kapampangan nicht in seine Untersuchungen einbezogen hat; anders hätte er sich kaum dieser Erkenntnis verschlossen.

Neben u tritt UI. ə in der weitaus grösseren Anzahl von Fällen als u auf, beziehungsweise als u neben i in einer Nebenform. Wir betrachten daher die Entsprechung u als die regelrechte, i als die Abweichung von der Regel. Natürlich ist dieses u auf Assimilation zurückzuführen, aber diese Assimilation ist die Regel, nicht die Ausnahme. Zahlenmässig sieht es so aus; von den 34 Worten mit der Lautfolge u-ə oder ə-u, die in Dempwolffs „Die L-, R-, und D-Laute in......" vorkommen, sind 20 Tag. Entsprechungen nachzuweisen;

darin ist ə, u — 9x, u neben i — 2x, i — 1x; a — 5x und a neben u in Nebenform 1x, wovon drei Fälle als Entlehnung aus dem Kap. erwiesen sind; 2x ist der Vokal ausgefallen und daher nicht bestimmbar, und zwar in təlu > tatlo „drei" und təluγ > itlug „Ei".

An dieser Stelle möchte ich meine Zweifel aussprechen an der Richtigkeit des Lautbestandes vieler UI. Wörter, mit anlautendem ə- oder Kə-, wie sie von Dempwolff und anderen Forschern aufgestellt worden sind. Mir scheint es, dass man hier sehr oft dem UI. nur eine einsilbige Wurzel zusprechen kann; eine Wurzel, die in den Einzelsprachen heute einen Zusatz aufweist, der zwar in vielen Fällen ə- oder Kə- ist, dies aber nicht immer und nicht in allen Sprachen ist. Dem UI. da ein zweisilbiges Wort mit ə- oder Kə- zuzuschreiben, und gegebenfalls in Einzelsprachen beim Auftreten eines Vokales, der nicht nicht dem regelrechten Vertreter des Pəppət in dieser Sprache entspricht, von Abweichungen zu reden, entspricht nicht den Tatsachen. So muss man die Zahlwörter 1, 4, 6 dem UI. nicht als zweisilbige Grundwörter əsa (əsah?), əpat, ənəm, sondern als einsilbige Wurzeln sa, pat, nəm zusprechen. In vielen Sprachgruppen und Einzelsprachen finden wir zwar heute die Zahlwörter in Formen, die auf əsa, əpat und ənəm zurückgehen, in anderen trifft dies aber nicht zu, und man findet diese Zahlwörter teils in ihrer einsilbigen Form, teils verdoppelt — sasa, pa(t)pat, nə(m)nəm, teils erweitert mit Suffixen — sa-, pata, nəma; teils mit Präfixen, die kein ə enthalten — asa, apat, anəm, etc.. Viele Sprachen, die die Zahlwörter als zweisilbige Grundwörter benutzen, reduzieren diese drei zu einsilbigen Wurzeln in Weiterungen — Agutaynən: Cardinale upat „4", lima „5", ənəm „6"; Ordinale iapat, ialima, ianəm; Multiplikative napat, nalima, nanəm; Pangasinan: Cardinale apat, lima, anəm; Ordinale kapat, kalima, kanəm; Multiplikative pipat, pinlima, pinəm.

Auf den Philippinen haben viele Sprachen das Pəppət bewahrt, so das Iloko (neben ə > a, wohl durch Beeinflussung des Ibanag), der Kuyunən Dialekt des Bisaya, und das Agutaynən. Wir sollten also hier die drei Zahlwörter mit ə-Vorschlag finden (im Il. eventuell mit a-); stattdessen haben da Il. maysa, uppat, ənnəm (gesprochen meistens innəm), Kuy. sa, isara (ra „nur"), apat, anəm, Ag. tata, upat, ənəm. Der Sugbuhan'on (Cebu) Dialekt des Bisaya, in dem ə > u oder o, hat zwar usa, upat, unum, der sehr nahe verwandte Hiligaynon Dialekt, in dem anderweits ə gleichfalls als u oder o auftritt, hat jedoch isa, apat, anom. Tag. hat isa, apat, anim; sollten

wir da sagen, ə > i regelrecht in isa, > a durch Assimilation in apat, und > a als unerklärte Ausnahme in anim? Vergleichen wir Tag. isa, apat, anim, Hil. isa, apat, anom, Kuy. isa/ra, apat, anəm, Magindanaw isa, apat, anəm, Pangasinan isa, apat, anəm, so zeigt sich, dass trotz Verschiedenheit in der Behandlung des Pəppət alle Sprachen Formen aufweisen, die auf i/sa, a/pat, a/nəm zurückgehen.

Das Gesagte gilt nicht nur für die drei Zahlwörter, sondern auch für viele andere Wörter, die in erster Silbe ein ə haben. So unter anderen:

UI. əmpu‘. Tag. hat po „Herr", apo‘ „Grossvater", impo‘ „Grossmutter"; Kap. pu‘ „Herr", apu‘ „Grossvater", impu‘ „Grossmutter". Tag. impo‘ ist Entlehnung aus dem Kap., und im Kap. ist diese Wort zu erklären als iŋ/pu‘, worin iŋ der Artikel ist und dessen ŋ sich an das p von pu‘ assimiliert — nach Analogie von intud < iŋ tuvəd „Knie" und impun < iŋ/puhun „Stamm", neben einsilbigen tud und pun.

UI. kəḷis. Vergleicht man Tag. kalis, Kap. kalis, Il. kalis, Bik. kalis, Bis. kalis, so kann man nicht umhin, für die Phil. eine Stammform kaḷis „Dolch" anzunehmen.

UI. kəbav. Tag. kalabaw, Sug. kabaw, Hil. karbaw, Bagobo karabo „Wasserbüffel". Diese Worte sind zurückzuführen auf ka/bav. Die einsilbige Wurzel bav steckt wohl in Bare'e baula, und in Isinay ambo/vussi „ein sagenhaftes Tier" in einem Märchen, dass in anderen Sprachen an seiner Stelle den Wasserbüffel — ambaw — nennt.

UI. bəsi‘. Vergleiche hierzu Il. wasay „Beil", Cham. gak'ay „Beil".

UI. ḷəbuŋ. Die einsilbige Wurzel buŋ steckt in buŋa „Spross, Knospe, Blatt, Blüte, Frucht", Il. sabuŋ „Blüte", Kap. usbuŋ „Spross", Tag, Kap. Bis. labuñ „Spross, Laub". Alle diese Worte von ḷəbuŋ abzuleiten, erscheint sehr wenig berechtigt.

Besteht hier nicht weiterhin die Möglichkeit, dass das Maleiische und seine Nachbarsprachen auf eine gemeinsame Muttersprache zurückgehen, in der ursprüngliches a in erster Silbe vielfach zu ə abgeschwächt wurde, und dass man bei Sprachvergleichen zu viel Wert auf das Malaiische legt?

17) UI. d′

Dempwolff: d′ > d-, -r-. Die Entsprechung d′ > l ist nur scheinbar; in Wirklichkeit hat man hier UI. Nebenformen mit ḍ anstelle d′.

Wir sagten: d′ > l-, -l- und -Kd-, ausnahmsweise d-, -r-.

Von 59 Worten mit UI. d' bei Dempwolff sind für 49 Tagalog Entsprechungen zu finden. Hierin tritt d' auf als l — 10x, als l neben d — 7x, als -Kd- — 3x, als d- — 28x, wovon 9x als erwiesene Entlehnung aus dem Kap.; als dy — 1x, entlehnt aus dem Malay. Hierbei betrachten wir y = l, und r = d. Von den 28 + 7 = 35 Fällen mit d sind 9 + 7 = 16 Entlehnungen; von den verbleibenden 19 Worten ist anzunehmen, dass manche ebenfalls aus dem Kap. entlehnt sind. Bei den Worten mit d' > l ist keine Entlehnung zu ersehen; ihre Zahl ist ferner zu gross, um in allen Fällen UI. Nebenformen mit ḍ anzunehmen. Aus diesen Gründen betrachten wir für Tag. d' > d als die Ausnahme.

18) UI. n'.

Dempwolff: UI. n' > Tag. n- und -n-.

Wir formulierten: UI. n' > Tag. l- und -n-.

Als Belege gibt Dempwolff UI. n'ava' „Seele" > Tag. 'u/nawa' „Überlegung", und n'iγu' > nigo' „Reiswanne".

Tag. 'unava' leite ich nicht von UI. n'ava' ab, sondern von einem Grundworte unav „Erklärt"; seine genaue Bedeutung im Tag. ist „überlegen, verstehen, bekanntgeben", und es ist stammverwandt mit Cham. fa'nagwe < pa/unaw/i „belehren, unterweisen". Dem Grundworte 'unav liegt eine einsilbige Wurzel nav „klar" zugrunde, die auch in Tag. linaw „klar", Cham. malinaw und naw'aw „klar" liegt.

Ein Tagalogwort nigo' „Reiswanne" gibt es nicht. Es ist weder bei Laktaw noch bei Noceda y Sanlucar zu finden, noch haben meine persönlichen Erkundigungen bei Tagalog verschiedener Provinzen es bestätigen können.

UI. n'ava' „Atemseele" kommt wohl vor im Tag., und zwar in der erweiterten Form ginhawa „erleichtertes Aufatmen"; hierzu gehören Bis. ginhawa, Il. gin'awa, Kap. 'inawa, isnawa, alle mit gleicher Bedeutung wie im Tag.. Es scheint allen diesen Worten eine Form (γ)inhawa zugrunde zu liegen, wobei das h in den Sprachen, die kein h besitzen, zu ' oder O wird. Anstelle des n' haben wir hier demnach nh. Möglicherweise gehört zu UI. n'ava' Tag. 'awa' „Mitleid", über lawa' nach der Regel, dass Tag. l oft verschwindet; die Entsprechung ist zum mindesten sehr zweifelhaft.

Die Form n'ankah scheint speziell philippinisch zu sein, und anderswo nanka' zu lauten. An Hand von Tag. lanka', Il. lanka', Kap. yanka' und Bis. nanka' und lanka' kann man wohl nicht umhin, für diese Sprachen eine Urform n'ankah anzunehmen. UI. n bleibt in

diesen Sprachen unverändert, dagegen sind l-, y- und n- in den betreffenden Sprachen die Vertreter von UI. n'.

19) UI. γ.

Hierzu ist nur zu bemerken, dass Tag. y < γ von Dempwolff als unerklärte Ausnahme hingestellt wird, während wir es als Entlehnung aus dem Kap. nachgewiesen haben.

V. *Nachwort.*

20) Unsere Untersuchungen brachten Ergebnisse, die in einigen Punkten von denen Dempwolffs abweichen. Wir zeigten, dass Tag. vieles von dem Kap. entlehnt hat, dass es scheinbar während seiner Entwicklung von den Lautwandlungen des Kap. zu gewissem Gerade beeinflusst worden ist.

Wenn wir hier einige der Schlussfolgerungen Dempwolffs in Bezug auf das Tagalog als irrig darstellten, so berührt dies in keiner Weise die Ergibnisse dieses Forschers in Bezug auf das Uraustronesische. Ob d' im Tagalog als d oder als l auftritt, ob n'- zu l- oder zu n- geworden ist, ändert nichts an der Tatsache, dass Uraustronesisch die Laute d' und n' hatte, in den Worten, die Dempwolff mit ihnen angibt.

6 Juni 1937.

HABOE HOEGHO.

DOOR

G. H. M. RIEKERK.

(Met 1 plaat.)

Het eiland Soemba bestond voor 1931 uit de landschappen:

Kodi-Bengedo en Kodi-Bokol,
Laoera,
Lamboja,
Wadjewa.

In 1931 echter werd Kodi-Bokol bij een deel van Kodi-Bengedo, dat tezamen een nieuw landschap Kodi vormde, nog vergroot met de adatgemeenschap Boekambero (een gedeelte van Laoera dat vóór de samenvoeging van de periode 1910—1914 een gebied met eigen „korte verklaring" was).

De overige adatgemeenschappen van Kodi-Bengedo, n.l. Nggaro (Nggaoera), Ede en Rara, werden over de resteerende landschappen verdeeld, in dien zin dat Nggaro aan Lamboja kwam, en de beide overige aan Wadjewa.

Het tegenwoordige Kodi, liggend aan de Westkust van Soemba, bestaat dus uit Kodi-Bokol, een gedeelte van het voormalige Kodi-Bengedo, Boekambero en bovendien de bewoners van kampong Ngadoe-Boloe. Bestuurder van dit nieuwe Kodi werd de vroegere bestuurder van Kodi-Bokol.

De bevolking der verschillende landschappen is verdeeld in *kabisoe's* (patrilineale clans), waarvan in Kodi de voornaamste zijn:

Pola-Kodi, Bali-Hangali en Bondo-Kodi (dit laatste is echter niet geheel een zelfstandige kabisoe, maar eigenlijk een onderafdeeling van Bali-Hangali; in verschillende gevallen treedt het als een zelfstandige kabisoe op).

Tot iedere kabisoe behoort een in drieën gedeelde groep kampongs, als volgt:

Tot de kabisoe *Pola-Kodi* behooren de drie kamponggroepen:

Mété-Dèta, Bahéwa en Mabasa.

Tot Mété-Dèta behooren de kampongs:

Mété-Dèta, Délo, Watoe-Pakadoe, Bondo-Golé, Wai-Jéngoe, Wai-Ratoe-Rambi, Wai-Hadi-Wora, Lewoedi, Géla-Watoe en Wai-Karoko.

Tot Bahéwa behoort kampong Lambahéwa.

Tot Mabasa behoort kampong Mabasa (nu administratief bij Lambahéwa gevoegd).

Tot de kabisoe *Bali-Hangali* behooren eveneens drie kampong-groepen:

Kodi-Ngopadoe, Baghoho-Kérétana en Majoemba.

Tot Kodi-Ngopadoe behooren de kampongs:

Tossi en Lété-Ngaingoe-Boekabani.

Tot Baghoho-Kérétana de kampongs:

Bondo-Kamodo, Boengoe, Ni-Pandak, Wai-Kahoemboe, Wai-Kadoki, Bondo-Kawango, Kérétana, Lamaléré, Lamalandi en Toda.

Tot Majoemba de kampongs:

Rambi en Bondo-Kodi.

Deze laatste kampong treedt, zooals gezegd, vaak als zelfstandige kabisoe[1]) op; hij heeft bijv. eigen grondgebied, evenals Pola-Kodi en Bali-Hangali. En leden van Bondo-Kodi mogen huwen met leden van Bali-Hangali. Verdeelingen van vleesch e.d. hebben volgens de drie groepen, waarbij bovendien nog een vierde gedeelte bestemd wordt voor het njalé-huis, dat in kampong Tossi staat, en dat gewijd is aan de njalé, een weekdierachtige substantie of een soort van kuit, welke in Februari of Maart aan de Zuidkust (Lamboja) en de Westkust (Kodi) op en achter de strandriffen aan komt drijven. De bevolking verzamelt deze njalé en conserveert die gedeeltelijk. Overvloedigheid van njalé wordt als een goed voorteeken beschouwd voor het welslagen van den oogst en derhalve voor de welvaart van het land in 't algemeen. Volgens een lid van de kabisoe Pola-Kodi werd de njalé door Tjamba Rjaghi en Mjangil Pjoké, voorouders

---

[1]) Vergelijk „Eenige mededeelingen aangaande mijn arbeid in de periode 1 Juli tot 31 December 1932", door Dr. L. Onvlee in het Tijdschrift voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Dl. LXXV-1935, pag. 125 e.v.

van deze kabisoe in een steenen pot (karaba) in zee gevonden, toen zij in een téna rita (prauw van ritahout) gezamenlijk naar Dima (Bima) onderweg waren [1]). Aan de njalé is op het strand te Kodi een karaba gegeven en bij zijn jaarlijksch bezoek wordt de njalé plechtig ontvangen, met als eerbewijs een pahola (een speerwerpspel te paard).

Ieder jaar, tegen den tijd dat de njalé zal aanspoelen, de *woela njalé,* verzamelt de geheele bevolking zich op het strand van Kodi-Bawa, bij Lamamangoe. Men gebruikt het avondeten vroeg, en, netjes aangekleed, gaan allen, groot en klein, mannen en vrouwen, naar de genoemde plek. Met uitgestrekte armen, de handen met de palmen naar boven, staat men daar en vraagt in een gezang aan de njalé om de kolf van de mais, de aar van de rijst, om een snelle vermenigvuldiging van het vee, goede gezondheid, kracht tot bekwaamheid en tot werk, waarna men omstreeks 10 uur in den avond heengaat. Dit herhaalt zich eenige avonden, en hetzelfde gaat men doen op de plek aan het strand, waar de versteende téna rita, de prauw der beide voorouders ligt, te Lahi-Djonga.

Ongeveer een week na deze woela njalé moet de njalé op de strandriffen komen en na de inzameling ervan heeft het *pahola* [2]), het speerwerpspel plaats, 's ochtends in Kodi-Bawa en 's middags te Baghoho-Kérétana en te Tossi. Bij deze gelegenheid worden twee partijen gevormd, die zich ieder in een hoek van het terrein opstellen. De deelnemers zitten te paard en zijn voorzien van niet gepunte werpstokken. Van een der groepen nu rijden eenige ruiters op hun tegenpartij toe en zwenken, vóór zij de anderen bereikt hebben, in een boog naar hun eigen groep terug, intusschen de stok naar de tegenpartij slingerend. De kracht waarmee men de stok gooit wordt nog vergroot door de snelheid, waarmee het paard zich beweegt, zoodat de stokken ver weg vliegen en, indien raak, hard aankomen. Er zijn zelfs gevallen bekend dat een stok 100 M. weggeslingerd werd. De kunst is, tegenstanders te raken of door tegenstanders geworpen stokken te ontwijken of deze in de vlucht op te vangen. Een aantal personen,

---

1) Vergelijk voor den strijd om den voorrang van de Kabisoe's het geciteerde artikel van Dr. L. Onvlee. Men meent hierdoor bij eventueele politieke reorganisaties een gunstiger positie te kunnen verkrijgen of, ten rechte of ten onrechte verkregen, posities te kunnen handhaven. De weerslag van die tendens in de aan de onderzoekers gedane verhalen en mededeelingen, is onmiskenbaar en meer dan gewone skepsis is daar tegenover gewenscht.

2) Het pahola kennen alleen de stammen ten Westen van Memboro, Lawonda en Prewatana.

meestal gewezen slaven, verzamelen de weggeslingerde stokken, om ze opnieuw onder de deelnemers te distribueeren. Onder de talrijke toeschouwers vuren de vrouwen de spelenden met een hoog, hinnekend gegil aan, terwijl eenige oudere aanzienlijken aan de kant staande, er voor waken dat het spel zijn sportief karakter niet verliest en ontaardt in een werkelijken strijd.

De kamponggroep Kodi-Ndopadoe neemt een bijzondere positie in bij dit feest, daar hij aan het einde van het pahola-feest op het paholaterrein van Kodi-Bawa met het overige deel van Bali-Hangali één partij vormt tegenover Pola-Kodi, terwijl hij op het terrein van Bagholo-Kérétana en Tossi, met Pola-Kodi één geheel vormt tegenover de rest van Bali-Hangali.

De woela njalé wordt voorafgegaan door de *woela paddoe,* een onthoudingstijd, die in Kodi ongeveer eind December, in Lamboja in November, met de nieuwe maan, begint. Deze woela paddoe is de scheiding van de oude periode, waarin de oogst tot rijpheid is gekomen en binnengehaald, en de nieuwe periode van den planttijd, die nieuwe vruchtbaarheid moet brengen. Bij deze scheiding smeekt men algemeene welvaart af, een goed gedijen van den oogst, voorspoed voor het vee, en uitblijven van ziekte, evenals voor zichzelf persoonlijke bekwaamheid in het werk, de „kracht van de grondbewerking" en de „essentie van de rijkdom". De onthoudingen in dezen tijd bestaan hierin, dat bepaalde bevolkingsgroepen geen karbouwen mogen slachten, geen plechtigheden of feesten mogen houden, (behalve doodenfeesten) en niet mogen zingen of anderszins luidruchtig zijn. Die bepaalde bevolkingsgroepen zijn de bewoners van de kampongs Mété-Dèta, Mabasa en Lambahéwa (alleen van de kabisoe Pola-Kodi) en die van de kampongs Tossi (Tohik) en Lété-Ngaingo-Boekabani (van de kabisoe Bali-Hangali). De kampong Mété Dèta vertegenwoordigt hierbij de heele kamponggroep Mété-Dèta, terwijl de groep Kodi-Ndopadoe de heele kabisoe Bali-Hangali vertegenwoordigt. De bewoners van deze kampongs houden zich streng aan de verbodsbepalingen, maar die van de overige kampongs, waar de onthoudingsbepalingen ontgaan kunnen worden, mogen plechtigheden en feesten arrangeeren, na een kennisgeving hiervan in het njaléhuis, die vergezeld moet gaan van een zoengave, bestaande uit een speer, een kapmes en een kip.

Aan het begin van den paddoetijd wordt in het voorouderhuis (het marapoehuis) van den voorouder Ratoe Mangil een knoop gelegd in een pandanusblad en in een stuk boro (soort raffia), welke knoop

eerst na afloop van het pahola, het einde van de woela njalé, wordt losgemaakt, onder het brengen van een offer, bestaande uit gekookte kip, gekookt varkensvleesch en wat gekookte rijst, dat naar de vier hoeken van het marapoehuis van Ratoe Mangil gestrooid wordt, onder het zeggen van:

rongo lijo jo rato mangil	luister naar dit woord, gij Ratoe Mangil,
himba wiha	ontvang deze rijst,
amboe wiloe wala hala gola	scheid er niet mede uit, zoodat het verkeerd zou gaan,
ailolo toendoe lara	laat tet zonder omwegen zijn beslag krijgen,
tanaka ambana doedoehngo padéké	opdat niets ontbreekt aan den zegen,
ambana kamilango hapi tjo	opdat niets bijna valt wat uitgezocht is,
manoe njalé manoe paddoemoe	de kip voor de njalé de kip voor de paddoe.

De beteekenis van deze knoop is, dat zoolang zij bestaat, het verboden is de werkzaamheden, die met deze bladeren, pandanus en boro, in verband staan, te verrichten.

Een zeer belangrijke werkzaamheid daarvan is, naast het vlechten van matten en tasschen van deze pandanusbladen, het z.g. Haboe-Hoegho.

Dit is een speciale industrie die in Kodi bestaat, n.l. het vervaardigen van roodbruine versierselen uit mangitjo (lontar)-bladeren. Deze versierselen, die voor mannen en vrouwen gelijk zijn, worden ook naar andere streken verhandeld. Zij dragen den naam van Hoegho, en de vervaardiging ervan, speciaal de bewerking van de lontarbladeren die ervoor gebruikt worden, gaat met ritueele gebruiken gepaard, die de aandacht waard zijn, en is een privilege van de Pati-Kodi en Jéngo-Lendoe, bewoners van de kampong Lété-Ngaingo-Boekabani.

De bewerking van de lontarbladeren heet *haboe hoegho* (haboe = nest van een vogel; de term zou op het hutje slaan, waarin het bewerken plaats vindt); het bestaat uit het voorbereidend geelkleuren der bladeren, gevolgd door het definitieve roodbruinkleuren, en heeft alsvolgt plaats:

Men maakt in de boschjes Bakéhongo of Tandakahalé, in de nabijheid van kampong Lété-Ngaingo-Boekabani, een hutje van matten

of alang-alang, dat geen grootere oppervlakte heeft dan 3 M^2. en eigenlijk niets anders is dan een beschutte stookplaats. Deze werkplaats heet *karéka haboe*.

Allereerst moeten nu de bladeren geelgekleurd worden, waarvoor men bladeren en bast van de lobaboom (Maleische of Nederlandsche naam mij onbekend) gebruikt. Deze lobabladeren en -bast worden fijngestampt (voor 4 à 5 mangitjostrooken is ongeveer een bordvol noodig) en in een aarden pot met water aangelengd, waarin men vervolgens de mangitjoreepen doet. De pot met inhoud wordt op het vuur in het hutje gezet, dat goed dicht gehouden wordt, waarna men het mengsel gedurende een dag en een nacht laat koken, wat gewoonlijk voldoende is om de mangitjoblaren donkergeel te kleuren. Soms echter zijn er 2 etmalen voor noodig, en is de kleur ook dan nog niet goed, dan wordt het brouwsel weggegooid en nieuwe medicijn gemaakt voor de mangitjoblaren. Gedurende het koken wordt ervoor gezorgd, dat het vuur niet te groot is, zóó dat de vloeistof blijft koken zonder over te koken, terwijl het ingekookte water steeds aangevuld dient te worden. Zijn de mangitjoblaren goed geel, dan worden ze op een koele plek in de schaduw gedroogd, hetgeen twee dagen duurt.

Bij deze geelkleuring, die hiermede afgeloopen is, neemt men enkele verbodsbepalingen in acht, die echter niet zoo streng en talrijk zijn als bij de erop volgende roodkleuring: het is den bewerker verboden met zijn huis- en kamponggenooten te spreken, welk verbod alleen voor zijn twee, vooraf aangewezen helpers, niet geldt. Wat het stampen der lobabladeren en -schors betreft, dit behoeft niet noodzakelijk in het hutje te geschieden, doch kan evengoed in het woonhuis in de kampong gebeuren, waar de bewerker ook voor zijn maaltijd en nachtrust heen kan gaan, mits ervoor gezorgd wordt dat het vuur op de juiste wijze aanblijft.

Terwijl de geelgeworden mangitjoblaren drogen, begeeft de bewerker zich op weg om de ingrediënten voor het tweede gedeelte der bewerking, de definitieve roodbruinkleuring, bijeen te zoeken; deze ingrediënten bestaan uit de bast en wortel (amoe) van de komboeboom (Maleisch: mangkoedoe), en kalitjo-halitja (buitenste deelen van de gemberwortelstokken). Van nu af aan begint het ritueel strenger te worden.

De bewerker wordt bij het zoeken naar deze komboe en halitja vergezeld door een zijner helpers, die voor hem antwoord moet geven, wanneer menschen voorbijkomen en hem aanspreken; de be-

werker staat nu n.l. onder zoo'n streng spreekverbod, dat hij zelfs met zijn helper geen woord mag wisselen. Deze spreektaboe is ook van kracht in de hut, wanneer de komboe en halitjo daar aanwezig zijn, en wordt slechts gedeeltelijk opgeheven (d.w.z. waar het den helper betreft) wanneer de bewerker na gedanen arbeid naar zijn kampong terugkeert.

In de hut wordt dan de komboe en halitjo gestampt en vermengd (natuurlijk met inachtneming van het spreekverbod). Men moet telkens zooveel koemboe en halitjo nemen als voor eenmaal koken noodig is, want wanneer na het koken nog gele mangitjobladeren over zijn, mag men deze niet verder koken in het reeds gebruikte mengsel van komboe en halitjo, maar moet het gebruikte water weggegooid en een nieuw mengsel gemaakt worden. Dit in tegenstelling met de geelkleuring, waarbij men achtereenvolgens verschillende bundeltjes mangitjobladeren in hetzelfde aftreksel door mag koken. Na het fijnstampen wordt een offer gebracht op of bij een van de drie steenen waarop straks bij het koken de kookpot geplaatst zal worden. Dit offer bestaat uit een paar stukjes pinang, sirihbladeren of wat rijst, met een stukje gekookt ei dan wel een stukje kip. Intusschen is het vuur aangemaakt en spreekt men het volgende uit:

moeb'ka nana jemmi hoegho ailolo tindi lara	eet de rijst en het ei opdat het (roodbruin worden van de) hoegho doorgaat.
ambi wjili wala hala nggola	ga niet weg, zoodat het niet verkeerd zou gaan.

of men zegt:

„rongo lijo jo ma rapoe kandaoe ailolo toendoe lara kidjadi hiha hoeghoda litjakinja rato mangil", waarvan de beteekenis hetzelfde is. Het „rongo lijó" is het oproepen der attentie van den marapoe. Op het eind wordt verwezen naar Ratoe Mangil, een der voorouders, die de kunst van het haboe-hoegho medegedeeld zou hebben, waarover later meer.

Eerst na dit offer wordt er water in de groote, aarden pot gedaan, vervolgens worden de ingrediënten toegevoegd en de gele bladeren meegekookt. Na twee à drie uur koken zijn ze tenslotte roodbruin geworden, waarna ze voor een tochtgat worden gehangen om spoedig te drogen. Ook gedurende deze bewerking staan de bewerker en zijn helpers onder spreekverbod en mag het hutje niet verlaten worden.

Zoowel de roodbruin- als de geelkleuring is dus aan een respectie-

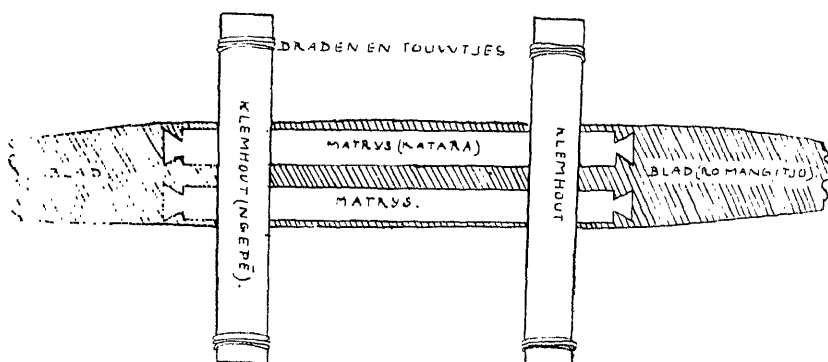
velijk meer en minder streng spreektaboe onderworpen. Bij beide is het buitenstaanders verboden in de nabijheid van de plaats, waar de haboe-hoegho geschiedt, te komen. Het is het werk van helpers, naast het halen van water en het hout voor het vuur, dergelijke menschen op een afstand te houden, in het bijzonder zwangere of menstrueerende vrouwen, daar deze laatste onherroepelijk een door geen kunstgreep of bezwering te neutraliseeren slechten invloed zouden uitoefenen, met het gevolg dat de bladeren zwart in plaats van roodbruin worden.

Na afloop van de bewerking wordt van de nu roodbruin geworden mangitjoblaren één achtergelaten, als gave voor den marapoe van het hutje, de kookplaats en het vuur; of wel men snijdt de uiterste punten der bladeren af en laat die achter in plaats van één blad.

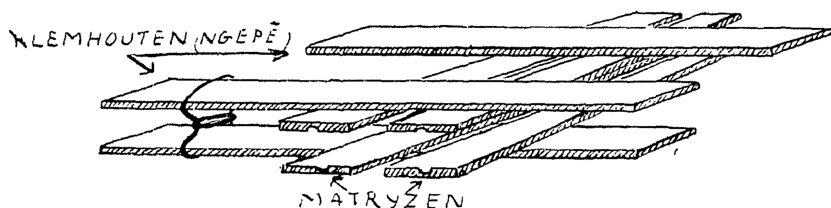
Een roodbruin gekleurd mangitjoblad heeft een breed middenstuk, ongeveer 12 cm. lang en 2½ cm. breed, terwijl aan weerszijden daarvan de uiteinden spits naar elkaar toeloopen. Een der uiteinden wordt, bij het begin van het middenstuk afgesneden, tot reepjes gescheurd, welke voor versiering van sirihtasschen gebruikt worden. Het overblijvende stuk van het blad wordt tot *oorversiersel* gemaakt, door het zóó op te rollen dat het spitstoeloopende einde binnen het breede middenstuk komt, waarna het in het gat van de oorlel wordt gestoken.

Soms wordt, teneinde de oorversiering koket te maken, op het breede middenstuk van het magitjoblad door middel van houten klemmen een *versiering uitgespaard*. Hiervoor gebruikt men 4 matrijzen van bamboe, elk ongeveer 11 cm. lang en 1 cm. breed. De platte onderkant van de matrijzen is bewerkt: in het midden is een gootje van 1 mm. breedte over de geheele lengte van de matrijs aangebracht en langs de lange zijkanten zijn regelmatig kleine driehoekjes uitgesneden. Aan de uiteinden zijn diepe inkervingen, waarlangs bij het inbinden van het mangitjoblad een touwtje wordt vastgebonden. Zoo'n matrijs heet *katara hoegho*.

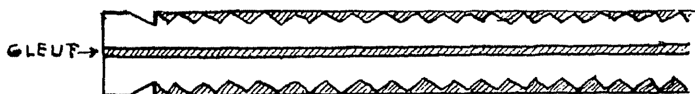
Langs elke rand van het middenstuk van het mangitjoblad wordt nu een matrijs gelegd en op een andere matrijs, die onder het blad ligt, vastgebonden. Dwars over de matrijzen komen, bij de uiteinden ervan, klemhouten van bamboe, *ngépé* genaamd. Ditzelfde gebeurt met de onderliggende matrijzen, zoodat in het geheel 4 ngépé gebruikt worden. Van elke boven- en onderliggende ngépé worden de uiteinden aan een kant eerst stevig vastgebonden; de andere uiteinden neemt de bewerker tusschen zijn tanden en drukt ze op elkaar, waarna om dat uiteinde ook een touw geslagen wordt. De matrijzen liggen dus



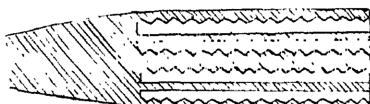
Bovenaanzicht.



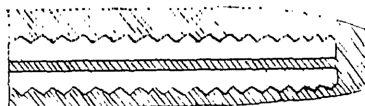
Zijaanzicht in perspectief.



Zijde van de matrijs (katara) welke op het blad gedrukt wordt.



Oorversiering (hoegho) met figuur gevormd door een dubbel stel matrijzen.



Oorversiering met uitgespaarde figuur, gevormd door een enkel stel matrijzen.

op deze wijze zeer vast op elkaar, geklemd tusschen de klemhouten op het mangitjoblad.

Daarna heeft dan pas de geel- en roodbruinkleuring plaats, waarbij dan het deel van het blad, dat ingeklemd is, de oorspronkelijke (beige) kleur van een mangitjoblad behoudt. Het in de matijs gesneden gleufje, dat met het ingrediëntenwater doorspoeld wordt, teekent een roode streep op het niet-roodbruingekleurde deel van het blad, terwijl de uitgesneden driehoekjes aan de matrijsrand een roodbruingekartelde rand op het ongekleurde stuk vormen. Soms wordt slechts een enkel stel matrijzen gebruikt, dat zich dan in het middenstuk van het blad bevindt.

De toepassing van deze uitsparingstechniek voor het aanbrengen van figuren is niet aan bepaalde verbodsbepalingen onderworpen, behalve die, welke reeds voor het haboe-hoegho gelden.

Over den *oorsprong van het haboe-hoegho* zijn de volgende, eenigszins verschillende verhalen in omloop.

Volgens Pati-Kodi van kampong Lété-Ngaingo-Boekabani hebben hij en zijn broer Jéngoe-Lendoe den kunst van het haboe-hoegho van Rato-Mangil ontvangen, via diens zoon Rato-Téda, diens zoon Léré-Tiala, diens zoon Winjo-Hagako (ook genoemd Winjo-Tènggo), diens zoon Wakoera-Réhi, diens zoon Wonda-Radoe, diens zoon Léré-Tiala, welke laatste hun vader is.

Volgens een ander door hem gedaan verhaal echter, zijn Ratoe-Téda en Léré-Tiala geen vader en zoon, doch broers, kinderen van Ratoe-Mangil. Deze zou aan Rato-Téda de ikattechniek voor doeken en de kunst om garen zwart te maken gegeven hebben, en aan zijn anderen zoon Léré-Tiala de kunst van het haboe-hoegho. Dit laatste op voorwaarde dat elk jaar gedurende de woela-paddoe en de woela-njalé van de vervaardiging afgezien zou worden, en men hem tevens, na afloop van die periode het bovenbeschreven offer zou brengen.

Anderen dan de nakomelingen van Léré-Tiala mogen eigenlijk niet haboe-hoegho, en dienen, wanneer zij hoegho willen hebben, deze van de afstammelingen van Léré-Tiala te koopen; dit met het oog hierop, dat er over en weer geruild kan worden. Echter kunnen anderen dan deze nakamelingen het haboe-hoegho leeren. Hiervoor moeten zij zich tot een van de terzake kundigen wenden die, nadat hij een leerling geschoold heeft, door dezen op een maaltijd onthaald wordt, waarbij voor hem een hond wordt doodgeslagen. De resten van het hondenvleesch krijgt hij mee naar huis, benevens een speer, een kapmes en een mandje met rijst, ter offering aan Ratoe-

Mangil. In het huis van den leermeester wordt de kip geslacht de rijst gekookt, een beetje van beide aan den marapoe, die boven de deuropening zetelt, aangeboden, en de nieuw ingewijde aldus voorgesteld:

rongo lijo jemmi haboe	hoor, marapoe haboe
witi limi anggoe papawindégoe	dit is mijn handlanger, die door mij geïnstrueerd is,
daha héna manoe	deze kippendarm is goed.

Volgens een anderen zegsman, Honna Kaley, kamponghoofd van Mété-Dèta en lid van de kabisoe Pola-Kodi, behoorde de ikattechniek en de kunst om garen zwart te maken oorspronkelijk aan Tjemba-Rjaghi's voorvaderen, terwijl het haboe-hoegho de kundigheid was, die bij de voorvaderen van Bali-Hangali, n.l. Mjangil-Pjoké en Rja-Hoepoe (ook genaamd Ra Kamoeri, di Ra, de jongste) berustte. Bij de overdracht van waardigheden aan Mjangil-Pjoké door Tjemba-Rjaghi, is ook de bewaring van de ikatkunst en zwartkleuring van garen bij de groep van Mjangé-Pjoké gekomen, evenals het bewaren van de njalé (in het huis van Mjangil), de verdeeling van de kabisoe's naar het grondgebied), de bepalingen van den „vrijen" tijd en den verbodstijd en het berekenen van de tijden en maanden.

Tot slot nog twee opmerkingen. Ten eerste, dat het merkwaardig is, dat in het hier heerschend dubbel-unilateraal stelsel alleen de kabisoe, de exogame, eenzijdige verwanten-groep volgens de mannelijke linie, functies heeft *buiten de* huwelijksregeling, terwijl de walla, de exogame, eenzijdige verwanten-groep volgens de vrouwelijke linie, naar de mij tot dusver verstrekte gegevens, slechts functioneert *in verband met* de huwelijksregeling.

Het dubbel-unilateraal stelsel is nog ten volle in zwang in de adatgemeenschap Boekambéro; het zou eveneens in zwang zijn in Bengédo, Rara en Édé.

Ten tweede iets dat ter aanvulling kan dienen van de door Dr. L. Onvlee gepubliceerde gegevens. Toen Ratoe-Mjangil van Sasar (het punt waarvandaan de voorouders der Soembaneezen zich over Soemba verspreid zouden hebben, n.l. de Noordkaap van midden-Soemba) kwam, had hij, naar algemeen verteld wordt, een jonger broertje bij zich, genaamd Rja-Hoepoe (de aan de kant gezette) of ook wel Rja-Kamoeri (de jongste). Reeds zeer jong wist deze met een vangnet om te gaan. Ving hij echter een sprinkhaan, dan overleed een arme. Toen hij grooter werd en een net van veelkleurige knoopen gebruikte om

visschen te vangen, stierf telkens bij de vangst van een visch een rijke. Mjangil en Pjoké verwijderden hem daarop uit hun nabijheid en hadden verder geen overlast meer van hem. Rja-Hoepoe echter kreeg een plaats aan de overzijde van de rivier. De naam Bondo-Kodi herinnert de tegenwoordige bewoners aan hun afstamming van hem. De kampong is ten onrechte administratief bij Bengédo ingedeeld, vermoedelijk een gevolg van de vroegere grens tusschen de, sedert de onderwerping ingestelde landschappen Kodi-Bokol en Kodi-Bengedo, welk geacht werd langs genoemde rivier te loopen, zoodat de kampong Bondo-Kodi aan de overzijde van de Kodi-Bokol-wal kwam te liggen.

EEN ZEVENTIENDE-EEUWSE STEM OVER HET MALEIS.

DOOR

Prof. Dr. J. GONDA.

Gelijk bekend hebben er zeer lang opvattingen over taalverwantschap bestaan, die thans als volstrekt onhoudbaar worden verworpen. In de XVIIe eeuw en nog daarna deed vooral opgeld de leer, dat het Hebreeuws de oudste taal en de moeder van alle andere zou zijn. „Alle andere" waren toenmaals uit den aard der zaak vooral de talen van Europa en het nabije Oosten; van de meeste andere had men over 't algemeen nog maar min of meer onduidelijke voorstellingen. Een bekend aanhanger van de leer dat 't Hebreeuws de oertaal is was de Franse theoloog Thomassin (1619—1695) [1]), die in het laatst van zijn leven zeer uitvoerig zijn opvattingen uiteenzette. De titel van een zijner merkwaardige boeken luidt: Glossarium Universale Hebraicum, quo ad Hebraicae linguae fontes linguae et dialecti pene omnes revocantur. Auctore Ludovico Thomassino Oratorii D. J. Presbytero. Parisiis, e typographia regia. MDC.XCVII. (folio). Na een fraai portret van den auteur z'n levensbeschrijving van 12 bladzijden. Vervolgens een uit vier hoofdstukken bestaande Inleiding: 102 bladzijden: Praefatio quadripartita in Glossarium Universale Hebraicum. Daarvan: Pars Ia quae totius operis rationem, et summam complectitur, waarin in het algemeen over het onderwerp en de „methode" wordt gehandeld.

Zijn opvatting lijkt zeer eenvoudig (vgl. p. XVIII): Ziet men hoe in Europa allerlei talen blijken samen te hangen, dan zal men er niet aan twijfelen, dat ook de talen van 't Verre Oosten (linguas Mogolum, Japoniorum, Sinensiumve, aliorumque hujusmodi Orientalium) nog voldoende blijken van overeenkomst met 't Hebreeuws vertonen: 't bewijs te leveren is alleen wat moeilijker door de grote afstand waarop die talen gesproken worden, door gebrek aan taal-„monumenten", door 't gebrek aan kundigheid van die volkeren.

---

[1]) Een beknopte levensbeschrijving en opsomming zijner werken is te vinden in Nouvelle biographie générale (Paris, Didot), dl. 45 (1866), 235 vlg.

Ook elders, p. LXII horen we dat die „verre talen" zo „versleten" en „bedorven" zijn. Pars IIa: de antiquitate, perpetuitate & immensitate quadam Linguae Hebraicae seorsum recognitae: de Hebreeuwse taal is de oudste en door alle mensen tot de bouw van de toren van Babel gesproken. Pars IIIa handelt over de andere talen na het Hebreeuws, waarvan ze dialekten zijn en die door de verschillende kolonieën der volkeren verbreid zijn. Op p. LVIII: de geleerden zijn het er over eens dat Chaldeeuws, Syrisch, Arabisch, Aethiopisch in dezelfde verhouding staan tot het Hebreeuws als Italjaans, Frans, Spaans tot 't Latijn, of 't Attisch, Ionisch, Dorisch tot 't Grieks; zoals iemand die Latijn kent in weinig tijd Frans en Italjaans leert, zo zal ook zonder twijfel hij die Hebreeuws kent licht de andere Oosterse talen leren. De kolonieën worden dan opgesomd: allerlei landen en volkeren blijken volgens den auteur namen te hebben die uit Hebreeuwse woorden te verklaren zijn. Na Europa en grote delen van Azië komt hij over de Maladiven tot de Maleiërs, p. LXXXIII. Daarna over 't Siamees en de „lingua Braminensis"[1]) die op de kusten van Coromandel gesproken wordt. „Maar om 't eerlijk te bekennen, daarin heb ik veel meer woorden gevonden die van 't Hebreeuws afwijken dan die er mee overeenstemmen", wat hij toeschrijft aan 't algemene drukke onderlinge verkeer waardoor de talen verward raken, vooral te Malakka, of, andersom, door de bijzonder grote afkeer dezer volkeren (vooral bij de Siamezen aan te treffen) om met buitenlanders om te gaan.

Verder geeft hij de voorstelling van het Maleis, dat het de taal der geleerden onder alle Indiërs is. Tezamen met de Siamezen stammen de Maleiërs van de Arabieren af en wel zeer waarschijnlijk uit de Mali genaamde volkeren, welke naam wel van Hebr. *malal,* „spreken" zal komen[2]). Ik geef hier zijn Latijnse uiteenzetting, zoals die op blz. LXXXIII staat: „Idem conjectandum potiusquam concludendum est de Lingua Malaica apud eruditos omnes Indos percelebri; sicut Arabica apud Asiaticos & Africanos, atque apud Europaeos Latina. Ex recentioribus dumtaxat relationibus scimus Malaicenses Siamensibus junctos ex Arabum prosapia descendere, adeoque verisimiliter ex populis qui *Mali* dicti sunt in una ex quatuor Arabiae metropolibus: unde tanta ejus celebritas apud Eruditos, tantaque, quam videbimus, facilitas in ea ad Hebraicam reducenda,

---

[1]) Hiermee bedoelt hij het Sanskrit.

[2]) Vgl. ook beneden.

ex *Dictionario Malaico-Latino,* sic dicto etiam forte ex verbo *Màlal, loqui, dicere.* Major proculdubio deprehensa esset ex manuscriptis Hebraicis, Arabicis, Indicis, Chaldaicis, Persicis, necnon & Sinensibus, aliisque Orientalibus amplissimae Bibliothecae Patrum Societatis Jesu, nisi placuisset Batavis eam incendere, quando Conchinum non ita pridem caeperunt". Op p. XCVIII komt hij er op terug en beroept zich dan op Tavernier, III, 2, n. 2, p. 297. Het genoemde Dictionarium blijkt dan te zijn een Glossarium (of Dictionarium) Malaico-Latinum, & Latino-Malaicum, verschenen te Rome 1631. Hij voegt er aan toe: „quod non ita pridem in manus nostras lapsum maxima ex parte ad calcem tomi primi Methodi Grammatices cum suis ad Hebraicas radices paralellis promulgavimus. Inde plura passim in nostro hoc universali Glossario suis in locis intercalabimus", en verwijst daarmee dus naar zijn andere werk op dit gebied, waarop ik terugkom. Het te Rome (1631) verschenen woordenboekje is dat van David Haex: Dictionarium Malaico-Latinum, & Latino-Malaicum ..... opera & studio Davidis Haex. Romae, typis & impensis Sac. Congr. de propag. fide. 1631. Het berust op het in 1623 gepubliceerde werk van Kasper Wiltens en Sebastiaan Danckaarts. Aan de vertaling van Haex „is zeer duidelijk te zien, dat deze gemaakt is door iemand die de Maleise taal niet kundig was", om Marsden te citeren [1]).

Dat het Maleis een taal der „geleerden" is, maar dan buiten het eigenlijke Maleise taalgebied, zegt ook Werndly: „*Bahâsa djâwij* is „de gemene moedertaal", „de gemene gebruikelijke Maleische taal", „met betrekking op 't landt van hare geboorte genaamd, aangezien de zelve buiten dat landt eene geleerde taal is, even als het met de Arabische en Persische staat, die in hare geboorteplaatsen de gemene en gebruikelijke spraken, maar buiten de zelve al mede de geleerde talen in andere plaatsen zijn [2]). „Op bijna onnoemelijke plaatsen" heeft 't Maleis „ingang en verblijf gekregen, boven en behalven de eige moedertale dier inwoonderen". Zoals op Sumatra, „alwaar de Maleische taal is geboren, zijnde eene zekere spraakwijze van de gemene landtale aldaar, en nu nog als de geleerde en keurlijkste taal wordt gehouden, waar van de voornaamste inwoonders hun werk maken om hunne kinderen de nodige onderwijzingen te laten geven.... [3]), zoals bijv. te Atjeh; ook de Javanen houden de Maleise

[1]) Mal. Spraakkunst (vert. door Elout), p. LXXVI.
[2]) G. H. Werndly, Maleische Spraakkunst, 1736, pp. III vlgg.
[3]) Idem, p. XXXV.

taal „in zulk eene achting, dat de zelve hen tot eene geleerde en gangbare taal verstrekt, om met anderen, die van hun landt niet zijn, of hunne Javaansche taal niet verstaan, te kunnen omgaan...." [1]). Werndly bedoelt dus met z'n „geleerde taal" wel iets anders dan Thomassin, die het Maleis vergelijkt met het Latijn in Europa.

Tegen de opvatting, dat de Maleise taal „eene dochter van de Arabische tale" was trok dezelfde auteur reeds ten velde; in zijn tijd werd die ook door anderen aangehangen [2]). Hij bestrijdt ook andere misverstanden die ± 1700 over het Maleis verbreid waren, o.a. de verwarring met het Malabaars [3]).

De door Thomassin genoemde naam *Male* vermeldt Kosmas Indicopleustes (VIe eeuw na Chr.), boek XI, pp. 337, 339 als die van een plaats waar peper groeit, en die met Sindu, Orrhotha e.a. tot de meest bekende havensteden behoort. De Periplous [4]), vijf eeuwen ouder, noemt onder de havensteden van de kust van Malabar *Melizeigara,* Ptolemaeus spreekt van *Melizègyris,* Plinius van *Sigerus* (6, 26, 100).Men kan in deze naam zien een weergave van skt. *Malayagiri* „Malayagebergte" (in het Z. W. van Brits-Indië), waarin *Malaya* zonder twijfel een sanskritisering is. Hiuen Tsang (3, 122 bij Julien) spreekt van Mo-la-ye, Arabische auteur in de IXe eeuw van *Malai, Mali,* Alberuni (± 1030) van *Maliah,* bij Idrisi (± 1150) verschijnt voor 't eerst de vorm *Malibar,* later ook *Melibar, Manībār* etc. [5]), waarin *bār* volgens een Arabisch auteur [6]) dat aanduidt wat zowel „kust" als „koninkrijk" is; in het Perzisch vormt *-bār* namen van landen en streken.

Het vroegere werk waarnaar Thomassin in zijn Glossarium verwijst draagt de titel: La méthode d'étudier et d'enseigner Chrestiennement & utilement la grammaire, ou les langues, pas rapport à l'Écriture Sainte en les reduisant toutes à l'Hebreu. Par le P. L. Thomassin, Prestre de l'Oratoire. à Paris, chez Louis Roulland, ruë S. Jacques, à saint Louis, 1693, 2 dl., oct. 1036, 1052 blzz. [7]).

Op p. 544 van dl. I begint Thomassin's betoog over het Maleis:

---

1) Idem, p. XXXVI.

2) T.a.p. pp. LXI vlgg. Zie ook zijn inaugurele rede te Lingen, waarover in Indische Gids 1937, pp. 1067 vlgg.

3) T.a.p., pp. LX vlgg.

4) Vgl. The Periplus of the Erythraean Sea, transl. Schoff, § 53, (p. 43).

5) Zie de opsomming in Hobson-Jobson, p. 540.

6) Ibidem, p. 539.

7) Hier te lande, naar het schijnt, niet aanwezig. Ik kon het exemplaar der Staatsbibliotheek te Berlijn raadplegen.

„IX. La Langue qu'ils appellent *Malaye,* est la langue des sçavans dans toutes les Indes, comme la Latine dans l'Europe. Elle peut avoir pris ce nom de *Malal,* .... *loqui, dicere.* Si les Hollandois quand ils prirent Cochin, il y a peu d'années, n'avoient entierement détruit & dissipé la riche Bibliotheque, que les Jesuites y avoient assemblée des plus rares manuscrits Hebreux, Chaldaïques, Arabes, Persiens, Indiens, Chinois & d'autres Langues Orientales [1]); elle auroit pû avec le temps nous estre d'un grand secours pour découvrir ce que nous cherchons icy de la vraye origine des Langues. Nous aurions mesme pû y apprendre quelque chose de cette langue Malaye, qui est celle des sçavans dans les Indes, comme l'Arabe dans l'Asie & dans l'Afrique. Je n'en diray icy autre chose, si ce n'est que comme dans cet Ouvrage nous donnons des preuves convainquantes, que la langue Latine est descenduë de l'Hebraïque, & en porte des marques encore fort reconnoissables: il en faut dire autant de la langue Malaye. Quand nous n'en pourrions pas donner des preuves, tirées d'une discussion exacte des ses termes: les raisons & les preuves generales qui ont esté rapportées cy-dessus au long, embrassent cette Langue aussi-bien que toutes les autres. Je puis mesme dire, que ce que nous avons dit des Maldives & de leurs Atollons, regarde apparemment cette langue Malaye. Je reserve au Livre suivant un petit Glossaire de la langue Malaye reduite à l'Hebreu".

In de volgende paragraaf een uitweiding, die de beoefenaars van Voor-Indische talen kan interesseren: X. [2]) J'avois esperé de pouvoir tirer de grands avantages de la Relation, qui a esté donnée à Amsterdam en 1670, sur la Religion & les moeurs de Bramins, qui demeurent sur les costes de Choromandel, & aux pays circonvoisins [3]). Mais l'effet n'a pas tout à fait répondu à mon esperance. Ils appellent le Soleil *Souri* [4]), de *Our,* אור, le feu, la lumiere.

---

[1]) In Cochin, Cotchin, (kust van Malabar), in 1663 door de Nederlanders op de Portugezen veroverd, heersten verwarde toestanden: behalve door den vorst werd er ook macht uitgeoefend door „vrijheren" en half-onafhankelijke prinsen. Herhaaldelijk moest de Compagnie ingrijpen. Intussen spreekt Thomassin van de inname van Cochin.

[2]) Op p. 534 getiteld: „Quelques termes des Banjans et des costes de Coromandel."

[3]) Bedoeld wordt de Franse bewerking van Abr. Rogerius' Open-deure tot het verborgen Heydendom, getiteld „... La porte ouverte pour parvenir à la cognoissance du Paganisme caché, et La vraye representation de la vie.... des Bramines, qui demeurent sur les Costes de Chormandel, & aus Pays circonvoisins", Amsterdam 1670. Bijzonderheden bij Caland, editie, pp. XXVIII vlg.

[4]) Achtereenvolgens zijn bedoeld: skt. *sūrya,* „zon"; *soma,* „maan",

ou de *Cheres,* חרם, le Soleil. Ils nomment la Lune *Somo,* peut-estre de *Chama,* חמה, le Soleil encore, puisque la Lune est le Soleil des nuits, ... *Raies* les Nobles, comme de petits Rois. *Jagara,* ... le sucre noire, c'est le mesme que *Saccharum,* le sucre, de *Sacar* שכר, s'enyvrer, ... *Perreaes,* les gens les plus vils, ce qui peut venir de *Parour,* פרור, une marmite, la noirceur d'une marmite ..... Le Dieu Createur de tout se nomme *Brama,* ou de *Bara* ברא, Creare, ou de *Ram,* Excelsus, le B n'estant qu'un pleonasme. C'est apparemment de là que les Bramins ont pris leur nom. *Adi,* est le premier jour du mois; de *Achad,* אחד, unus, primus. *Samuatsaram,* ... une année, de *Sana* שנה, une année. *Panduca* ... une feste, de *Panac,* festiner, פנק.

Dan over de taal van Malakka. XI.[1]) „Il m'est tombé un doute dans l'esprit, si la langue de *Malacca* n'auroit point quelque rapport à cette langue Malaye, si fameuse dans les Indes. J'en ay rencontré un grand nombre de termes, rapportez & expliquez dans la Relation d'un voyage de Perse & des Indes par Thomas Herbert Anglois[2]). Mais je confesse ingenuement, que bien qu'il y ait des termes qui semblent venir de l'Hebreu, du Grec & peut-estre du Latin mesme; il sont en si petite quantité, & le nombre au contraire de ceux qui n'y ont nul rapport, est si grand, qu'il y a quelque sujet de se défier, que la langue de Malacca ne soit plûtost venuë d'un mélange & d'une grande corruption de toutes sortes de Langues[3]). Cela est d'autant plus probable, que le nom mesme & l'histoire de cette ville nous apprend, que de toute antiquité il s'y faisoit un très-grand commerce. Voicy quelques-uns des termes qui m'ont paru approcher davantage de la langue Hebraïque. *Rutgy,* un Roy, c'est le mesme que le *Raja*

---

rāja, „vorst"; *śarkarā,* „fijne suiker"; 't woord *paria,* eig. 'n persoon v. 'n bepaalde lage kaste, zeer vaak in het algemeen voor persoon van zeer lage of zonder kaste gebezigd; skt. *Brahmā; ādi* „begin, eersteling" (Rogerius, Open-deure, p. 58 „ende Adi, den eersten dagh der Maent"); *saṃvatsaram* (*-as*) „jaar" (Rogerius, Open-deure, p. 57 geeft *samwattsaram*); tam. *paṇḍigai* „feest" (Rogerius, p. 170: „de andere feesten worden *Panduga* genoemd").

[1]) Op p. 534 getiteld: „De la Langue Malaye, et de celle de Malacca dans l'Inde".

[2]) Thomas Herbert (1606—1682) schreef over z'n reizen naar het Oosten: A Description of the Persian Monarchy now beinge: the Orientall Indyes Iles and other parts of the Greater Asia and Africk, London, 1634, herdrukt onder andere titel en vertaald in het Nederlands (1658) en vandaar in het Frans (1663).

[3]) Dit werd vaker beweerd. Zie bv. Werndly in zijn Inaugurele Rede (vgl. boven).

des Indes, dont nous avons expliqué la racine Hebraïque[1]). *Oran,* un homme, c'est peut-estre le ἀνήϱ des Grecs, ou le *Anos* des Hebreux, qui signifie la mesme chose; l'échange mutuel de R & de S étant si frequent: *Honos honor, Lepos lepor.*[2])…. *Kai,* un Seigneur, de *Chour,* d'où est venu Heros… *Cudda,* un Prestre, de *Coen*[3]) Hebreu, un Prestre; ou de *Cados,* un Saint. *Babba,* pere; *Mamma,* mere, ce sont des mots Hebreux & Syriaques. *Alomba,* un boeuf, de *Alep,* un boeuf". *Carbou,* evenals lat. *capra* uit een Hebr. woord…, *padang,* épée… uit lat. *spata,* „ou du Grec… car il y a quelque probabilité que la Monarchie Greque s'étendit bien avant dans l'Orient". [4])

Verder[5]): *pulita,* une lampe, uit Hebr. *Lapid,* לפיד, id.; *capel,* la teste en lat. *caput,* gr. κεφαλή; *lambider,* les levres, uit lat. *labra; auton,* les dents, uit ὀδόντες; *backeyn,* les bras, uit βϱαχίων, evenals *backy,* les cuisses; *darno,* le sang… hebr. *dam* דם; *mattu,* la mort uit hebr. *mout* מות…, *brat,* pesant uit gr. βαϱύ; *cras,* fort, lat. *crassus* en gr. κεϱαιός, uit hebr. *keren* קרן, horens „en quoy les bestes ont leurs forces". „*Mari, bulmari,* aujourd'huy, hier c'est le terme Grec ἡμέϱα, un jour; *macan,* manger is van dezelfde oorsprong als lat. *manducare.*" —

Daarna gaat hij (p. 547) over tot het Chinees. Dit laten we rusten.

Op p. 561 van deel I begint het IVe boek „contenant trois petits glossaires reduits à la Langue Hebraïque, le I. de la Langue Runique, ou ancienne Danoise[6]). Le II. de la Langue Malaye, qu'on dit estre celle des Sçavans dans tout l'Orient. Le III. de la Langue Saxonne,

---

[1]) Achtereenvolgens zullen zijn bedoeld *radja* (door een Engelsman weergegeven), *orang, kiai, kadi* (?), *bapa, ma'* of 'n aequivalent, *lemboe, kerbau, pedang.*

[2]) En dan nog de plaatsverwisseling van de *r* en *n* (in *oran* ten rechte *ng*)!

[3]) In margine כהן.

[4]) Denkt de auteur hier aan een of andere versie van de Alexanderroman?

[5]) Bedoeld zullen zijn: *pelita, kepala, lam* (?) + *bibir, bahoe* (?), *darah, mati, berat, keras, kemarin* (*kelemarin*), *makan.*

[6]) In z'n andere, bovengenoemde werk spreekt hij eveneens uitvoerig over de lingua Runica, „quae ipsa est Danica vetus" (p. XCVI en XCVII), het Oud-Deens dus, een andere taal van een der uithoeken der aarde, die vele tekenen van „afkomst van 't Hebreeuws" vertoont. De reden van de volgorde wordt opgegeven: 't Maleis is veel meer afgeweken, wat veroorzaakt was door de vele betrekkingen van de Arabieren met andere volkeren. Quamvis enim Lingua in primis Malayca latissime per Orientem diffundatur, & ex Arabica, quoad plerasque saltem voces effluxerit, praesertim a tempore profluvii Arabum Mahumetanorum per totum sparsim Orientem; ultro tamen minorem in illa cum Hebraica consensionem agnovimus, quàm in Septentrionali, de quâ modo diximus, Runica: etc., volgt de reeds vermelde reden (o.c., p. XCVIII).

de laquelle semblent estre sorties toutes les Langues, ou Dialectes de l'Europe vers le Nort.

Het Maleise glossarium staat op pp. 608 — 630. Naar schatting worden hier 450 — 500 Maleise woorden „etymologisch verklaard". Vooraf gaat de opmerking, dat de auteur tot grondslag neemt het bovengenoemde glossarium van 1631, voorts weer dat de Maleiers uit Siam, van de Arabieren, afkomstig zijn, hun naam „leur vient des peuples *Mali*.... une des quatres Metropoles d'Arabie"; „estant si proches des Hebreux, ils ont profité de ce voisinage", vandaar dat het Maleis de taal „des Sçavans dans tout l'Orient" is en „wij deze taal zo bijzonder gemakkelijk uit het Hebreeuws kunnen afleiden".

Ik kies enkele „etymologieën" uit [1]): *acal*, solertia, van *sacal* שׂכל, intelligentia; „*S* n'est qu'un sifflement, qui s'éclipse facilement"; *acar*, radix, uit *hakar* עקר, eradicare; *adat* uit gr. ἔθος; *agamma*, religio, fides, uit *amouna* אמונה, veritas, fides; *ayer sovsov*, lacus, de *souph* סוף, alga; „*amoc*, se défaire soy-mesme, tuer quelqu'un, de *macha* מחא. percutere, delere"; *ampir* = gr. ἀμφι; *antara*, inter, ἐντός; *bantoc*, subsidium van βοηθέω; *bappa*, pater van *ab*, 't zelfde als *papa*; *barat*, zwaar = βάρος; *barcat*, prosperitas, benevalere, van *barac*, *berca*, benedictio, prosperitas; *basso*, lavare, peut-estre de βάπτω, βάψω; *batang*, baculus, van βαστάζω, d'où vient *baston*; *beranac*, filios parere, de *bara* ברא [2]), procreare; *bericot* [3]), persequi, van *barach* ברח. fugere; *berperac*, argentare, n'est pas beaucoup éloigné de ἀργυρός; *bertima*, stanno obducere, approche de nostre *Etamer* & de *Britannia*, qui abonde en étain; *bilic* [4]), cubiculum, approche de λέχος, *lectus*; *cacov*, durus, asper, van κακός; *caya*, rijk van *chail* חיל, vermogen; *cartas*, *charta*, papyrus van *cheret* חרט. stilus quo charta exaratur (schrijfstift, griffel), *codoc* ou *becatta-catta*, kikvors, n'est pas éloigné de βάτραχος, kikvors; *cat*, *carat*, snijden, van κείρω, scheren; *damar*, lumen, approche de ἡμέρα; *dapor*, keuken, approche de *dapes*, & de

---

1) Achtereenvolgens *'akal* (Arabisch, wat hier en veelal elders niet opgemerkt is), *akar*, *'adat*, *agama* (uit het Sanskrit!); *air soesoe*, niet lat. lacus („meer"), maar lac („melk"), de afleiding uit *ṣūf*, „zeewier", kon misschien wel doorgaan, ondanks de vergissing!; *amok*, *hampir*, *antara*, *bantoe*, *bapa*, *berat* *berkat*, *basoeh*, *batang*.

2) Elders kent Th. toch het bestaan van enkele Maleise affixen, of van wat hij er voor houdt.

3) *ber* + *ikoet*, *ber* + *pérak*, *ber* + *timah*.

4) Achtereenvolgens *bilik*, *kakoe*, *kaya*, *kertas*, *kodok* en *katak* (verward met *berkata*²?), *kerat* „snijden", *damar*, *dapoer*, *darat*, *djalan*.

πῦρ, vuur; *darat,* aarde van *erets* ארץ ; *dialan,* weg, van *halac* הלך, gaan, *di* est l'affixe pour le *te* des Hebreux: *bedialan* est le mesme, & *be* y est l'affixe si ordinaire aux Saxons, ce qui nous fait penser que la langue Saxone & la Malaye tiennent cela de leur origine commune, qui est l'Hebreu; *diam* [1]), uur, de *jam* יום , dag; *dua, duo, δύω*; *esteadat,* modus, ritus, van *ἔθος* en *dat* דת, *wet*; *facat,* senatusconsultum, van *phe* פה, de mond, *φάω, φῆμι* (sic), spreken; *fadiar,* dageraad, van *φῶς*; *halal,* à peu près laudibilis, comme les biens justement acquis, & les viandes pures se peuvent dire louables: de *halal,* הלל , laudare. Ook *hari,* dag, komt van *ἡμέρα,* ou plûtost de *aor* אור, licht; *ican,* vis, *ἰχθύς*; *lembov,* taurus, van *βούς,* ou de la racine Hebraïque dans nostre Glossaire Grec; *macarofo,* luctari, bij *μάχεσθαι*; *malam,* nacht, van *loun, lan* לון pernoctare; *nacoda, anacoda,* nauta, van *ani* אני, schip; *nipis,* tenuis, tener, van *νήπιος,* puer; *orang,* van *rang* רע, amicus, socius; *partama,* primùm, voyez *πρῶτος,* & la racine Hebraïque; *pedang* van *patach* פתח, stringere; *rovma,* domus, van רום excelsus; *samma-samma,* una, mutus, van *ὁμοῦ* [2]), en van *oum,* עם , tegelijk; *sangat, ἄγαν*; *sonting,* des fleurs ou autres ornemens des cheveux, voyez *ἄνθος,* bloem; *sovdagar,* koopman, van *sachar,* סחר, handelen, *d* est icy un pleonasme [3]); *sovdara* m'est inconnu, voyez neanmoins *ἀδελφός*; *sovrat* & *menjovrat,* viennent de *jara* ירה , onderrichten; *tabib,* medicus, van *ab,* אב, viror, virens, les simples que la Medecine employe; *talac,* extrudere van *toul,* טול, ejicere; *tampat,* plaats, *τόπος*; *tovnov,* accendere, torrere, van *atouna,* אתונא, fornax. Etc. etc.

De Griekse en Latijnse woorden „que le hazard, ou le commerce a pû porter au fond de l'Orient" „zijn", zegt Thomassin, I, 630, „zoals ik elders aantoon" — het gehele tweede deel van het werk wordt ingenomen door een „Glossaire Grec reduit à l'Hebreu" en een „Glossaire Latin reduit à l'Hebreu" —, „eveneens uit het Hebreeuws afkomstig". Weliswaar heeft hij verscheidene moeten overslaan, waarvan hij de Hebreeuwse oorsprong niet kon aantonen, maar hij wil slechts een eerste proeve geven. Anderen zullen de laatste hand aan dit werk leggen. „Quoy qu'il en soit, le nombre des mots

---

1) Achtereenvolgens *djam, doea, isti'adat* (boven kwam *'adat* van *ἔθος*), *pekat,* d.i. *moepakat* (let op de vertaling in het Latijn!), *fadjar, halal,* etc. —

2) Tussen *sama* (uit het Sanskrit) en *ὁμοῦ* is verband, maar geheel anders dan Th. dacht.

3) Een der redmiddelen der toenmalige etymologen!

Malais que j'ay reduits à l'Hebreu est assez considerable, & l'évidence de cette reduction est assez grande pour mettre la chose absolument hors de doute. Le grand nombre des affixes communes à l'Hebreu & au Malais, est encore une preuve constante de la mesme origine". Een dergelijke opmerking maakt hij in z'n andere werk, p. XCVIII.

Overbodig op te merken, dat zijn optimisme geheel ongegrond is gebleken te zijn en dat 't ganse in z'n dikke werken opgetrokken gebouw op niets berust. Het onwetenschappelijke van z'n etymologiseren behoeft niet nader te worden aangeduid.

October 1937.

DE SOENDASCHE Ö-KLANK.

DOOR

R. A. KERN.

Het Soendasche klankstelsel beschikt over een korte en een lange pĕpĕt; de korte (*ĕ*) is gelijk aan den klank die in het Javaansch pĕpĕt heet, de lange (*ö*) ontstaat als men den klank aanhoudt en daarna den luchtstroom met kracht uitstoot. In het Soendaasch-Javaansche schrift worden beiden met hetzelfde teeken aangegeven, de Soendaneezen noemen het *pamĕpĕt,* het is gelijk aan dat van de Javaansche pĕpĕt. Korte en lange pĕpĕt zijn in de uitspraak duidelijk te onderscheiden; er zijn voorbeelden dat zij, 't zij in een zelfde streek, 't zij als dialectisch verschil, naast elkaar voorkomen, doch dit bepaalt zich tot weinige gevallen, b.v. *tjĕk, tjök,* oempak basa (werkwoordelijk tusschenwerpsel) met de beteekenis: zeggen, spreken; *sigĕg, sigög* — tijdelijk laten rusten; *sĕngkap, söngkap,* gw. v. adem scheppen, naar lucht happen; *djalingĕr, djalingör* — schuw, en eenige anderen. Somtijds maakt het spraakgebruik onderscheid: *sösöp, sĕsĕp* gw., beteekenen beiden „zuigen, rooken", maar het eerste is kl., het tweede lp.; *tönggöl* — gw. v. slaan (iemand, iets), *tĕnggĕl* — gw. v. treffen, raken, afslaan v. iets; *pöndöt* — gw. v. gesloten zijn, afsluiten, *pĕndĕt* — gw. v. verstopt zijn, afsluiten van een waterloop, ook: een verstopping vormen, v. e. menschenmenigte, enz.

Het woord-accent, in het Soendaasch krachtiger dan in het Javaansch, ligt op de voorlaatste lettergreep; is deze draagster van de korte pĕpĕt, dan verspringt het accent naar de laatste, dus: *rántas, röntas,* met accent op de voorlaatste, maar: *rĕntáng.* Wij vinden echter dat Indonesische woorden met pĕpĕt (*ĕ*) in de voorlaatste in het Soendaasch gerepresenteerd worden door vormen met *ö* in die lettergreep, welke dus den klemtoon heeft, bv. *böli,* gw. v. koopen, Indon. **bĕli*; *töas* — hard, Mal. *tĕras* — kern, pit, hart, v. iets, Filipp. talen **tĕgas* — hard; *döpa* — vadem, Indon. **dĕpa*; *söpah* — gw. v. sirihkauwen, Indon. **sĕpa(h)*; *börat* — zwaar, Indon. **bĕrat.*

De pĕpĕt kan in een lettergreep die den klemtoon niet heeft, gerekt worden zonder dat het accent wordt aangetast, maar dit geldt alleen voor de laatste lettergreep, na de lettergreep met accent, bv. *hátöp*, Indon. **atĕp* — dakbedekking; *böli* kan alleen uit *bĕli* ontstaan zijn, als *bĕ* — reeds den klemtoon had. Er moet dus een tijd zijn geweest dat de korte pĕpĕt in de voorlaatste het accent verkreeg, even zoo goed als dat met de lange pĕpĕt en de andere klinkers het geval is. Bevreemdend is dit niet, er zijn Indonesische talen waar de korte pĕpĕt zich ten aanzien van het accent als andere klinkers gedraagt, bv. het Boegineesch en het Tontemboan, men zegt Boeg. *bĕssi* — ijzer, Tont. *ĕpat* — vier, beiden met accent op de eerste lettergreep.

Als algemeene regel kan gesteld worden dat wanneer twee of meer opvolgende lettergrepen van een gw. de pĕpĕt dragen, allen òf kort òf lang zijn. De groote meerderheid der grondwoorden is tweelettergrepig. Bv. *bĕnĕr* — juist, richtig; *bĕlĕgĕdĕg* — alles wat het uitzicht belemmert; *bönör* — goed vruchtdragend, v. verschillende gewassen gezegd; *pötököh* — vasthoudend, koppig. Er zijn enkele woorden die den regel schijnen te weerspreken; men zegt toch: *ĕnggös* = *gös* — reeds, met wisselend accent; *hĕntö* = *tö* — niet, met accent op de eerste lettergreep; *ĕntjök*, aanspraakwoord tot een oudere zuster of als zoodanig geachte, doch men heeft hier met een verzwakte uitspraak te doen: *ĕnggös* staat voor *anggös*, *hĕntö* voor *hantö*, *ĕntjök* is een vervorming, zooals in aanspraak gebruikelijk, van *lantjök*, als appellatief zoowel ondere broer als zuster.

Een korte pĕpĕt in de eerste lettergreep wordt aan *ö* in de tweede geassimileerd, bv. *ökör*, verbreede vorm van *kör* — bezig zijnde met, bestaande uit voorslag *ĕ* + *kör; örön* — ophouden, stilhouden, = voorslag *ĕ* + *rön*, vgl. Oud-Jav. *ngarĕn*, uit *mang* + fonetische *a* + *rĕn*, waarbij *ma* — is afgevallen.

Of *ö* in de eerste *ĕ* in de tweede lettergreep tot *ö* maakt, zou pas met zekerheid gezegd kunnen worden, als oudere vormen die de opvolging *ö—ĕ* hebben, bekend waren. Jonathan Rigg[1]) vermeldt drie zulke woorden: *böbĕr*, z.v.a. *böbör* — gordel, *bötĕng*, z.v.a. *bötöng* — ter zijde gesteld, gezegd v. iemand die uit zijn werk ontslagen is of dat is kwijtgeraakt, ook: geëindigd zijnde, na afloop van, en *tjödĕm*, z.v.a. *tjödöm* — bedekt, bewolkt. Dit zou dan naar de toenmalige uitspraak van Djasinga, waar Rigg woonde, geweest moeten zijn. Nu is zijn spelling niet altijd zuiver, er staat tegenover dat hij *bötĕng* en *bötöng* — buik, verschillend spelt. Heeft hij dus juist ge-

hoord, dan zou de conclusie moeten luiden dat in deze woorden *ĕ* in de tweede zich aan *ö* in de eerste lettergreep heeft geassimileerd.

Bestaat een gw. uit een volkomen of onvolkomen herhaling van een wortel, dan is het duidelijk, dat beide lettergrepen dezelfde pĕpĕt hebben, kort of lang, dus: *bĕgbĕg* — een dikken hals hebben; *gĕgĕt* — mist, mot; *töktök* — gw. v. afhouwen, *kököp* — een landkrabbe.

Alle consonanten kunnen drager van beide pĕpĕt's zijn, allen kunnen ook door beiden worden voorafgegaan. In de laatste, open lettergreep van een woord wordt de pĕpĕt altijd gerekt, dus: *hikö* — naam v. e. visch, *sampö* — Nederl. cassave, *ambö,* Oud-Jav. *id.* — geur. Hetzelfde geldt wanneer de laatste lettergreep door *h* gesloten is, bv. *pagöh* — stevig, vast, O.-Jav. *pagĕh.*

II.

Het Oud-Javaansch bezit, evenals het Soendaasch, de twee pĕpĕt's, doch *ö* is in het Nieuw-Jav. in *u* overgegaan. Men kan zich daarvan nog heden ten dage overtuigen als een Javaan, die de taal niet kent, Soendaasch spreekt; hij zegt dan *luwi* voor *löwi* — *kolk,* enz.

In de volgende tabel zijn alleen woorden die ook in het Soendaasch voorkomen, opgenomen.

Oud-Jav.	Nieuw-Jav.	Soend.
langö bekoorlijkheid.	*langon* (langu + an) schoonheid die vermaak doet.	*palalangon* koepel, plaats van verlustiging; het woord moet uit het Jav. overgenomen zijn, maar komt in het Jav. wb. niet voor.
ambö, hambö geur.	*ambu* idem.	*ambö* idem.
lĕwih meer; uitermate.	*luwih* idem.	*löwih* idem.
köm, kĕm makĕm, lang in het water zitten.	*kum, ĕkum* het in het water zijn, bv. om te weeken.	*kööm* ngööm, weeken.
agöng groot.	*agung, agĕng* idem.	*agĕng, agöng* idem.

1) A dictionary of the Sunda language, Verhandel. Bat. Gen. XXIX (1862).

Oud-Jav.	Nieuw-Jav.	Soend.
pĕngpöng	*mumpung*	*möngpöng*
zoolang als nog.	idem.	idem.
sĕnö	*sunu*	*sönö*
glans.	straal, glans.	vuur.
pasök, pasĕk	*masuk*	*pasök*
masĕk, doordringen.	ingaan om erin te blijven.	houten pen.
sĕrĕh	*suruh*	*söröh*
sirih	idem.	idem.
böh, bĕh	*abuh*	*baröh*
aböh, gezwollen.	idem.	idem.
lĕhöng, lĕhĕng	*luwung*	*löhöng*
liever willen.	liever, veeleer.	het zou beter zijn.
rĕngköd	*rungkud, rĕngkĕd*	*rĕngkĕd*
dicht begroeid.	idem.	ineengegroeide wortels (of planten) in het water.

Verscheidene woorden komen in de Oud-Javaansch-Nederlandsche woordenlijst van Juynboll, die hier en verder is gevolgd, met korte en lange pĕpĕt voor. Is de uitspraak in overeenstemming met de spelling van de woordenlijst geweest, dan moet geconstateerd worden dat *ö* in het Oud-Jav. een onvaste klank is geweest, nog onvaster dan de woordenlijst aangeeft. Immers, van alle woorden in de tabel moet in het Oud-Jav. een vorm met *ö* hebben bestaan, daar alleen deze klank in *u* overgaat. Er heeft dus een uitspraak *löwih* bestaan, evenzoo *pöngpöng, sönö, söröh, löhöng, röngköd.*

N.-Jav. *agĕng* wijst erop dat in Oud-Jav. *agöng* en *agĕng* naast elkaar voorkwamen. — O.-Jav. *pasök (pasĕk)* en *pasuk* zijn in N.-Jav. samengevallen. — Uit N.-Jav. *rungkud* naast *rĕngkĕd,* indirect ook Soend. rĕngkĕd, volgt dat O.-Jav. een uitspraak met korte en met lange pĕpĕt naast elkaar gehad heeft.

De overgang van *ö* in *u* heeft zich in eenige gevallen reeds in het Oud-Jav. voltrokken. Wij bepalen ons weder tot voorbeelden waarvan Soendasche equivalenten zijn aan te wijzen.

Oud-Jav.	Nieuw-Jav.	Soend.
;wĕrö, wuru bedwelming.	*wuru* K.I. idem.	*wörö* bedwelmd.
pĕpĕh v. d. T. *pupuh,* pupuh, slaghamer.	*pupuh* iets daar men mee klopt of beukt.	*pöpöh.* gw. v. slaan, beuken.
rĕngö, rungu gw. v. hooren.	*rungu* idem.	*röngö* s. idem.
dĕlö, dulu gw. v. zien.	—	*dölö* idem.
sösör, susur sösöran, pruimsel, asusur, een pruim tusschen de lippen hebben.	*susur* pruim tabak bij het sirihkauwen.	*susur* l.p. tabakspruim.
tawu, tawö gw. v. scheppen, hozen.	*tawu* idem.	*tawu* idem.

In het Soend. wordt ook, hoewel zeldzaam, *rungu* in beleefde taal als *sĕdĕng* gebruikt, in dit geval uit het Jav. overgenomen. — Soend. *susur* is uit het Jav. overgenomen als l.p. bij *sisig.* — *tawö* is een voorbeeld van „Rückbildung", terugherleiden tot een quasi-ouderen vorm, want de *u* is oorspronkelijk, vgl. Soend. Mal. *tawu,* Iloko *tabo,* Tag. *tabó* — klapperdop om water te scheppen, Pamp. *tabo* — schepvoorwerp voor vloeistoffen

De vorm met *ö* vertegenwoordigt ten aanzien van dien met *u* de oudere uitspraak; *djĕng, djöng, djung* — voet, vlaktemaat, vertoont de drie opeenvolgende vormen.

Het kan echter ook zijn, dat Oud-Jav. *ĕ* en *ö* heeft en Nieuw-Jav. *ĕ;* in dat geval heeft de gerekte uitspraak geen stand gehouden. Eenige voorbeelden van ook in het Soendaasch voorkomende woorden zijn de volgende:

Oud-Jav.	Nw-Jav.	Soend.
asĕp, asöp wierook.	[*asĕp* rook].	*hasöp* — rook *asöp* in: *asöpan* mandje waarin rijst wordt gestoomd.
asöm tamarinde.	*asĕm* idem.	*asĕm* idem.
hasĕm hasĕm — hasĕman, zuur (subst.).	—	*hasöm* zuur (adj.).
gĕlĕh, gĕlöh gemeenheid.	*gĕlĕh, gĕlah* vuil.	*gölöh* vuil.
tĕpĕng, tĕpöng gw. v. vasthouden.	*tjĕpĕng* K. idem.	*tjĕpĕng* l. idem.
rĕp, röp karöpan, slaap hebben[1]). rĕp, eensklaps.	*rĕp* gezegd v. plotseling verdwijnen v. zon- en maanlicht.	*röp* *oempak basa* van het invallen van den donker, ook voor inslapen.
sĕsĕk, sĕsök vol.	*sĕsĕk, sĕsak* vol door opeengedrongen zijn.	*sĕsĕk* idem.
sĕsĕl, sĕsöl gw. v. verwijtingen doen.	*sĕsĕl* gw. v. berouw hebben (zich verwijtingen doen.)	*sösöl* gw. v. schelden, berispen.
gĕsĕng, gĕsöng branden.	*gĕsĕng* verbrand.	*gĕsĕng* gezengd.
ingĕt, ingöt gw. v. indachtig zijn	*engĕt* K. met bewustzijn voor den geest hebben.	*ingĕt* idem.
rĕmĕng v. d. T., *rĕmöng* bewolkte lucht.	*rĕmĕng* door de wolken bedekt.	*rĕmĕng-rĕmĕng* schemerachtig zichtbaar.
tĕngĕr, tĕngör panĕngör, teeken.	*tĕngĕr* merk, teeken.	*tĕngĕr* idem.

N.-Jav. *asĕp* is een Maleiïsme.

1) Lees: in slaap gevallen.

Uit bovenstaande tabellen blijkt nog dat in het algemeen de woorden met lange pěpět in het Oud-Jav. in het Soend. *ö* hebben, doch ten aanzien van de woorden die in het Nw-Jav. de pěpět hebben bewaard (laatste tabel), vertoont het Soend. nu eens *ĕ* dan weer *ö*. Eenige aanwijzing omtrent den overgang van *ĕ* in *ö* is er niet uit te putten.

Een afzonderlijke groep vormen de woorden, allen tweelettergrepig, die in het Jav. in de eerste lettergreep *ĕ*, in de tweede *u* hebben; deze vertoonen in het Soend. *i* in de eerste, *u* in de tweede lettergreep.

Enkele voorbeelden kunnen volstaan.

O.-Jav.	Nw-Jav.	Soendaasch Z.-Bantĕnsch dialect.	Soendaasch standaard taal.
tĕlu drie.	*tĕlu*	*tölu*	*tilu*
pĕnuh vol.	—	*pönuh*	*pinuh*
	sĕnggung *sĕgung* stinkmarter.	*sögung*	*sigung*
sĕmbur kasĕmburan, bespat.	*sĕmbur* gw. v. met den mond uitspuiten, als geneesmiddel.	*sömbur*	*simbur, sĕmbur* idem.
	kĕntjur plant met aromatische wortelstok (Kaempferia rotunda L).	*tjökur*	*tjikur* vgl. Bat. *hasijor*. doch Day. *sokor*.

Er is dus rekking ingetreden en daarna is *ö* overgegaan in *i*. Waar deze overgang alleen in woorden van deze groep plaats grijpt, moet hij door de *u* der volgende lettergreep veroorzaakt zijn. Het Oud-Jav. heeft in deze gevallen steeds de korte pěpět.

Het bovenstaande luidt tot de volgende concluzies:

1. De pĕpĕt wordt in het Soendaasch gerekt in een open en in een door *h* gesloten, eindlettergreep (primaire rekking).
2. Secundaire rekking heeft plaats wanneer korte en lange pĕpĕt in één woord samenkomen, wordende dan alle pĕpĕt's lang.
3. Er zijn verder geen regels te geven voor den overgang van korte in lange pĕpĕt; hij is willekeurig maar in elk bizonder geval vast.

Leiden, 29 December 1937.

TJAṆḌI PAPAK?

DOOR

Dr. N. J. KROM.

(Met 1 plaat.)

In het proefschrift, waarmede dr. J. V. de Bruijn den doctorstitel verwierf [1]), komen niet weinig verrassende bijzonderheden over Javaansche oudheden aan het licht, ontleend aan het handschrift van den schilder H. N. Sieburgh, die van 1837 tot 1841 een groot aantal overblijfselen bezocht, afbeeldde en beschreef. Wij willen hier de aandacht vestigen op hetgeen wij vernemen van een weinig bekenden tempel op het Singasari-terrein, te vinden op schilderij no. 27 (28 volgens de oude nummering), waarvan een reproductie als plaat 4 bij genoemde dissertatie is gevoegd [2]) en thans opnieuw wordt afgedrukt. Het is de verdienste van dr. de Bruijn te hebben ontdekt, dat dit gebouw niet den torentempel weergeeft, gelijk Rouffaer meende [3]), maar een ander Singasarisch heiligdom.

Zooals men weet, liggen of lagen ten Zuiden van den torentempel nog vier andere overblijfselen van tempels, ongeveer in de richting Noord-Zuid en men kan deze op het voetspoor van dr. Stutterheim, die den torentempel A noemt, gevoeglijk met B, C, D en E aanduiden [4]). Tjandi B is het gebouw, welks beelden het onderwerp van Stutterheim's artikel vormen, C heet in den volksmond Tjaṇḍi Papak [5]) en E is de zoogenaamde Tjaṇḍi Wajang, zoo genoemd naar de basreliefs.

Welke van deze vier Sieburgh heeft afgebeeld, schijnt duidelijk uit zijn handschrift. Hij beschrijft eerst de Tjaṇḍi Wajang en spreekt vervolgens over de drie andere bouwvallen in de onmiddellijke nabijheid, daarbij vermeldende van de middelste een schets te hebben

---

1) H. N. Sieburgh en zijn beteekenis voor de Javaansche oudheidkunde (1937).
2) Hierbij de tekst op pag. 125—129.
3) Bij Brandes, Tjandi Singasari (1909), pag. 62.
4) Tijdschr. Bat. Gen. 74 (1934), pag. 459.
5) Rouffaer, Monographie, pag. 78.

gemaakt. Dat kan dus, zou men zeggen, niet anders dan tempel C, de Tjaṇḍi Papak, zijn geweest.

De moeilijkheid is nu echter, dat de eerste beschrijver van het Singasari-terrein, J. Th. Bik, die in 1822 zijn toen vervaardigde terreinkaart schriftelijk toelichtte[1]), bovenstaande conclusie onzeker maakt. Hij heeft eerst de Tjaṇḍi B behandeld en zegt dan verder: „Zuidwest van hier staan nog drie tempels, waarvan de eerste klein en geheel vervallen is; de tweede is groot, hebbende eene lengte van 72 en eene breedte van 40 voeten Rijnlandsch; links en regts van dezen tempel staan twee beelden, den Os (Nandi) en den wagen (Soeria) voorstellende; deze zijn, evenals de tempel, zeer beschadigd; daaraan vindt men geen ingang. De derde tempel is bijna geheel ingevallen, op enkele muren vindt men echter nog schoone basreliefs". Dat in 1882 de Tjaṇḍi C „klein en geheel vervallen" wordt genoemd, klopt niet met het feit, dat Sieburgh een kleine twintig jaar later een nog tot boven de kroonlijst overeind staand gebouw op het doek kon brengen, en zoo aarzelt dr. de Bruijn dan ook niet, Bik's oordeel als „absoluut onjuist" te qualificeeren.

Wij zien nu nog eens even, wat Sieburgh precies zegt over zijn „drie andere bouwvallen" (nl. buiten Tjaṇḍi Wajang). Het citaat luidt als volgt: „De eerste deser is slechts een basis, waarvan het gebouw geraseerd is. Dit fragment is van eene bijzondere trotsche bouwaard, bestaande in een saamgedrukt pieddestal, hetwelk door een soort van paarlbanden omvat word, welke zoo relief zijn, dat zij aan het profil der lijst bijnaar gelijk staan. Van de middelste dezer ruïne gaat hierbij onder No.[2]) een schets, waaraan men ontwaaren zal, dat noch het schoon der Brambanangsche noch der Janggalasche school hieraan is besteed. Deze vierkanten romp beidt (*sic*) eene inwendige halruimte aan, welke vroeger met een koepeldak schijnd te zijn gedekt geweest. Het is niet onwaarschijnlijk, dat deze tempel behoord heeft tot dat soort, welke geheel toegemetseld waren. want op de plaats, waar zij thans de ingang schijnd te vertoonen, heeft een uitspringende vleugel gehecht gezeten. De derde dezer is van noch minder belang als deze en biedt weinig meer dan een colossale puinhoop aan, tusschen welke hier en daar noch een architetische lijn te voorschijn komt".

Sieburgh's „eerste" tempel, de basis met lijstwerk, is klaarblijkelijk,

---

1) Monographie, pag. 2 en plaat A2.

2) Oningevuld.



Sieburgh's schilderij van een heiligdom te Singasari.

naar vergelijking met Bik's beschrijving en teekening van Tjaṇḍi B uitwijst, inderdaad geen andere dan deze Tjaṇḍi B; hij begint zijn opsomming, hoewel hij eerst den zuidelijksten bouwval, Tjaṇḍi Wajang genoemd heeft, thans weer in het Noorden, en schijnt C af te beelden en D als een puinhoop aan te treffen, terwijl voor Bik juist C geheel vervallen is en de groote D, hoewel beschadigd, nog opneming mogelijk maakt. Ziedaar de tegenspraak. Doch is het nu wel Bik, die ongelijk heeft? In 1847 komt Rigg op het terrein; hij kan Tjaṇḍi B nog beschrijven [1]), evenals trouwens in 1863 ook aan Brumund mogelijk was [2]), en vindt vervolgens, vóór hij aan Tjaṇḍi Wajang toe is, twee overblijfselen van „Chungkups", waarvan hij één aanduidt als „the more perfect one which still stands". Dus van C en D staat er één, en is de ander ingestort. Dezelfde bevinding dus als van Bik en Sieburgh, zonder dat blijkt wie gelijk heeft. Voor Brumund zijn reeds in 1854 bij zijn eerste bezoek [3]) beiden „geheel vormelooze en begroeide massa's" geworden. Daarmede komen wij dus niet verder.

Wanneer wij nu echter letten op de bijzonderheid, dat Bik van zijn nog overeind staanden tempel aanteekent, dat deze geen ingang had en dat Sieburgh van het gebouw, dat hij schilderde, hetzelfde constateerde, wordt het toch wel duidelijk, dat zij beiden hetzelfde hebben gezien: dien éénen grooten tempel, en daarnaast de puinhoopen van een tweeden. Alleen heeft één dezer beide auteurs zich in de volgorde vergist. Bik nu werkt met een kaart, geeft de afmetingen aan, en plaatst de beelden van Nandi en Soerya waar ze hooren, overeenkomstig zijn tekst; Sieburgh, die eerst in het Zuiden is, dan weer van het Noorden begint en in het algemeen slordig is, vergist zich met zijn later uitgewerkte notities wel eens meer en wordt er door zijn uitgever herhaaldelijk op betrapt zichzelf tegen te spreken. Een door elkaar halen van deze „eerste", „middelste" en „derde" tjaṇḍi is te eerder verklaarbaar, waar de Tjaṇḍi D werkelijk midden tusschen twee andere inligt, en men in zijn herinnering deze situatie eerder vasthoudt dan het verband met de ietwat afgezonderde B.

Het komt ons derhalve heel wat aannemelijker voor, dat Sieburgh een fout heeft gemaakt dan Bik. Is dit inderdaad het geval, dan heeft eerstgenoemde op zijn schilderij niet de onbeduidende Tjaṇḍi Papak vastgelegd, maar het gebouw, dat wij thans slechts bij den prozaïschen

1) Journ. Ind. Archip. and East Asia 3 (1849), pag. 541—542.
2) Verhand. Bat. Gen. 33 (1868), pag. 203.
3) Biang-lala 4 (1855), pag. 55.

naam van Tjaṇḍi D kennen, doch waarvan Rouffaer meende[1]), dat het de Bale Wĕrdija der plaatselijke overlevering, en, wat belangrijker is, de vindplaats der beroemde Leidsche Prajñāpāramitā is. Wellicht[2]) dus tevens de graftempel van de stammoeder der koningen van Singhasari en Majapahit.[3])

---

1) Monographie, pag. 99.

2) Hindoe-Javaansche Geschiedenis (1931), pag. 319.

3) Sinds het bovenstaande werd geschreven, is de kwestie opnieuw behandeld in het proefschrift van mej. dr. J. Blom, The antiquities of Singasari (1939). Men zie vooral pag. 18—27 en 83—85.

DE BETEEKENIS VAN HET WOORD DALANG.

DOOR

R. A. KERN.

In het Soendasche woordenboek van Rigg wordt de dalang, de vertooner van het schimmentooneel *padalang* genoemd. Rigg registreerde de taal van Djasinga, waar hij landheer was, in het Westen van Buitenzorg op de Bantĕn'sche grens; men spreekt er een in vele opzichten ouderwetsch Soendaasch.

Het prefix *pa-* vormt o.m. namen van personen die zich onledig houden met wat het gw. uitdrukt, bv. *padagang* — handelaar, Jav. *padagang* — factoor [1]). Naast pa- komt pa^ng^- — voor, soms beiden bij een zelfde gw., bv. *pakĕbon* en *pangĕbon,* van kĕbon-tuin; het eerste is letterlijk tuin-man, een man die er een tuin op nahoudt, het tweede iemand die een tuin als bedrijf bewerkt, het spraakgebruik maakt geen verschil, beide woorden beteekenen „tuinder". Een voorbeeld van het sedert lang niet meer levend prefix *par-* levert *paradji* — vroedvrouw, lett. iemand die magische spreuken of formulieren (*adji*) kan prevelen, in sommige deelen van ons land zou men zeggen: „die 't kan besprèken". Inderdaad is dit een voornaam deel van het werk der vroedvrouw.

Rigg geeft nog een paar voorbeelden dat het prefix *pa-* is bewaard, terwijl het elders in het Soend. en in het Jav. niet meer aanwezig is: *pabegal,* Jav. *begal* — straatroover, *palawan,* Jav. *lawan* — tegenpartij, „partner". Uit den vorm padalang wordt dus duidelijk dat dalang een eigen beteekenis heeft, doch welke? Eenige Filippijnsche talen bezitten een woord *lalang* dat etymologisch = Jav. dalang is. Vgl. Tag. *lalim,* Bik. Bis. *lalom,* Pomp. *lalam,* Mlg. *lalina,* B.M. *dalom,* het diepe, Tont. *rarĕm* — onder, beneden, diep (ook: binnenste, zie voorbeelden in het wb.), Tb. *lalĕm, rarĕm,* Boeg. *lalĕng,* Mak. *lalang* — het binnenste, O.-Jav. *ḍalĕman* — ingewand, O. en N. Jav. *dalĕm* —

[1]) Voor denzelfden vorm in andere Indonesische talen, zie men deel 92 dezer Bijdragen, bl. 16 v.v.

het binnenste. — Tag. *paglalang, paglalalang* is schepping, instelling, uitvinding, vaardigheid, in ongunstigen zin: list, kunstgreep, machinatie, intrige; *ang linalang* — de Schepping; *linalang* — schepsel, creatuur; Bis *lalang* — project, geschiktheid tot iets, krijgslist, list, ook: *paglalang*; *gilaláng kiní sa Dios* — dit is het werk, de beschikking van God; Bik. *malalang* — een vindingrijk man; Pamp. *lalang* — deugd, vermogen, begrip, wijsheid waarmee men ontwerpt, uitvindt of moeilijke zaken licht maakt, bekwaamheid, vindingrijkheid, nimmer in ongunstigen zin. Misschien is Day. *lalangan* — schijn, ook hiermee in verband te brengen.

In *lalang* ligt dus het begrip „creëeren met verstand, begrip e.d.” en de *padalang* is de man die met vernuft ten tooneele brengt, de man eener creatie, een benaming die tevens een eerbetoon inhoudt.

Leiden, Maart 1938.

PUN, PURA.

DOOR

R. A. KERN.

Soendaasch *sapura* is een beleefd gezegde om te kennen te geven: „neem me niet kwalijk dat ik u derangeer, ik vraag vergeving dat ik het antwoord op uw vraag moet schuldig blijven", e.d. In plaats van sapura hoort men ook, met prenasaleering van het gw. *sampura*. (De beperking tot Soemĕdang, welke het woordenboek van Coolsma s.v. sampoera noemt, geldt niet.) Het Javaansch heeft *sapura*, in het woordenboek onder *apura* — vergiffenis gesteld, beiden gaan echter op een zelfde pura terug. Ook *sampura sun* komt voor, sun is pers. vnw. 1e pers. Volgens het Jav. wb. is sun of ingsun in West- en Oost-Java = aku, ook isun komt voor; *i* is het voorvoegsel dat in tal van Indonesische talen tot verbreeding van pers. en aanw. vnwn. dient, de invoeging van *ng* heeft slechts fonetische beteekenis. In standaard-Jav. kan alleen de vorst van zichzelf „ingsun" zeggen. Dit schijnt vreemd tegenover het gebruik in Oost- en West-Jav. en Soend. sampura sun, dat bepaaldelijk een beleefde uitdrukking is. De verklaring is echter dat het pers. vnw. 1e pers. door een ander woord vervangen wordt als men zich vóór een hooger geplaatste gesteld ziet, dit verwisselen geschiedt met de verfijning der taal in steeds grooter verscheidenheid; zoo blijft de oudere term voor het spreken zonder onderscheiding bewaard, wat in hoogste instantie alleen de vorst zich mag veroorloven. M.m. geldt hetzelfde van Soend. *aing*, nog gebruikt als men tot zichzelf spreekt, maar naar buiten nog in de laatste, halve eeuw meer en meer beperkt. Het in het dagelijksch leven niet meer gebruikte en niet meer verstane sun is in de geijkte formule sampura sun blijven voortleven. Zij moet dateeren uit een tijd toen het nog niet als onbeleefd gold zich jegens een meerdere „soen" te noemen.

In het Boeg. is pura afgedaan, voltooid, reeds, pura-pura — geheel en al, ten volle; Bar. pura — ten einde, purapura — de heele boel,

allen. De herhaling beteekent versterking, hetzelfde geldt van *sa* — één, in sapura, dat dus eigenlijk „ik vraag ten *volle* vergeving", enz. beteekent. Dat Boeg. en Soend. pura identiek zijn, is af te leiden uit de algemeen gebruikelijke, Soend. uitdrukking *sadaja-daja*, ook: *kabeh-kabeh* en *sakabeh-kabeh*, die sapura grootendeels verdrongen heeft; van kabeh k., sadaja l. — alle, alles. Omtrent de verhouding in het gebruik van beide woorden is het aardig op te merken dat Rigg, die op Djasinga (West-Buitenzorg aan de Bantĕnsche grens) leefde waar men Soendaasch zonder verfijning sprak, wel het woord kabeh kende, maar sadaja in zijn woordenboek niet vermeldt. De uitdrukking kabeh-kabeh kende hij overigens niet. Coolsma wiens bevindingen van ongeveer 70 jaren her dagteekenen, constateert dat meestal kabeh-kabeh gezegd wordt en sadaja-daja vrij zeldzaam is. Oosting, iets later, zegt dat het laatste iets hooger is dan het eerste. Tegenwoordig, en reeds sedert geruimen tijd, hoort men kabeh-kabeh bij uitzondering. De toenemende verfijning is hier van stap tot stap te volgen. Dit sadaja-daja (kabeh-kabeh) is elliptisch voor: „alles wat gij verkiest, aanvaard ik" of, als men zijn schuld beleden heeft: „doe met mij zoo gij wilt", „ik vraag vergeving". Uitgebreider klinkt het: „sadaja-daja, koemaha gamparan bae", waarvan men de laatste woorden kan weergeven met: „zooals het U behaagt".

Een ander woord waarmee men zich excuseert of vergeving vraagt, is *pun, sapun*; *sa* is weer „één", de verhouding is dezelfde als bij pura, sapura. Het is o.m. de gebruikelijke aanhef bij *njawer*[1]) en een pantoen-vertooning, bv. pun, sapun, ka loehoer ka sang roemoehoen, enz. — ik vraag vergeving, ten volle vergeving tot de voorvaderen omhoog, enz.

Volgens C. M. Pleyte (Tijdschr. Bat. Gen. XLIX 30 noot) is sapun in Bantĕn nog als groet in gebruik; ten onrechte, heet het, ook „sampun" uitgesproken en beteekenende „gegroet". — Er is geen reden de prenasaleering te veroordeelen, de uitspraak sampun is niet beter of slechter dan sapun. De beteekenis is natuurlijk niet „gegroet", maar „vergeving" of, wil men, „vraag excuus" e.d., het dient hetzelfde doel als sapura, waarmee het ook in combinatie optreedt: sapura sapun, en staat gelijk met het elders gebruikelijke *puntĕn* l. van pura, dat men bv. bezigt als men iemand passeert, een huis binnentreedt, iemand terecht wil helpen, kortom, dérangeert.

---

[1]) *njawer* — met rijst bestrooien onder het opzeggen van een uitvoerig formulier, rhytmisch, traditioneel of vrij, bij verschillende plechtige gebeurtenissen in het leven van den mensch.

Dit pun is synoniem met pura, blijkens Jav. *sampun* — afgedaan, reeds, ook: uit, teneinde, een beteekenis die wel in het woordenboek opgenomen had kunnen worden. Wanneer iemand zijn orders gegeven heeft, zegt de toegesprokene „sampun", wat niet wil zeggen: „is het afgedaan?", maar: „zijt ge hiermee aan het einde uwer bevelen gekomen?" en pas als de ander hierop met een kort woord of met een teeken bevestigend antwoordt, zal hij heengaan.

pun, pura beteekenen dus: ten einde, afgedaan, voltooid, en dat men met deze woorden vergeving vraagt, is een afgeleide beteekenis, die echter zelf reeds overoud is. Vgl. Mal. *ampun* — vergeving, Day. *id.,* Tjam vergeving, gunst, Tag. *ampón,* gw. v. begunstigen, beschermen, Pamp. *id.,* allen met een uit een vroeger stadium dateerend formatief *a-* + prenasaleering met pun samen gesteld. — Van pura zijn: Jav. *(h)apura* Ng., *(h)apuntĕn* Kr., Soend. *hampura* k., *hampuntĕn* en *hapoentĕn* l., Mad. *apòra(h)* (ha > a); zij vertoonen een prefix *ha-* dat niet hetzelfde is als boven *a-,* wat blijkt uit den vorm in Tag. en het Dayaksch waar *ampun* vergeving is, waarvan met prefix hahampun — elkaar vergeven.

Op grond van het feit nu dat ampun met de beteekenis „vergeving" in het Indonesisch taalgebied wijd verbreid is, moet het gebruik van de grondvormen pun, pura in dezen zin wel tot het verre verleden teruggaan en leveren zij het bewijs dat de voorvaderen der Indonesiërs de welvoegelijkheid niet minder hoog stelden en betrachtten dan het nageslacht.

Leiden, 21 Maart 1938.

Aanteekeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's

(Aukaner Boschnegers)

in Suriname

DOOR

W. F. VAN LIER



MET EEN INLEIDING EN GEGEVENS VAN C. H. DE GOEJE

INHOUD.

INLEIDING.

De heer W. F. van Lier, geboren Surinamer, heeft van 1906 tot 1928 veel omgang gehad met Boschnegers in het Binnenland van Suriname, vooral met die van den stam der Djoeka's (Aukaners), waarbij hij van 1919-25 als posthouder heeft gewoond, tegenover het dorp Pauwi, dat gelegen is iets beneden de Granhollo-vallen aan de Tapanahoni. Ook thans, te Paramaribo wonend, heeft hij nog telkens aanraking met aldaar komende Djoeka's.

Toen ik in 1937 in Suriname kwam, bevond ik den heer van Lier bereid, zijn gegevens, waarvan tot dusver slechts kleine stukjes gedrukt waren, voor publicatie beschikbaar te stellen. Wij hebben gezamenlijk een en ander op schrift gesteld, en dat vindt men in dit opstel. In Nederland heb ik het alles nader geordend en er de vroegere publicaties van van Lier, wat de hoofdzaken betreft, mede in verwerkt en voorts uittreksels uit mijn reisdagboeken van 1903, 1904, 1907 en 1937 toegevoegd en enkele malen iets aangehaald uit werken van anderen, of naar die werken verwezen.

Voor zoover niet anders is vermeld, heeft het alles betrekking op Djoeka's, doch hier en daar wordt ook gesproken over Bonni's, Paramakkaners of nog andere Boschnegerstammen en over Stadsnegers, waarmede hier bedoeld zijn die surinaamsche Negers (waaronder velen van gemengd bloed), welke niet tot een Boschnegerstam behooren. Al die groepen staan n.l. volkenkundig zeer dicht bij elkaar. Wie een dier groepen bestudeert, vindt er baat bij, tevens te kijken hoe het bij de andere is. Daarom leek het mij doelmatig, de inlichtingen die ik in 1937 kreeg van een Christen-Saramakkaner en van eenige Stadsnegers, aan dit opstel toe te voegen (gemerkt SAR en STAD), en ten gerieve der gebruikers heb ik dikwijls nog verwezen naar de uitvoeriger mededeelingen van anderen.

Bij het gebruik der vele in de Literatuurlijst vermelde bronnen, zij eenige voorzichtigheid aanbevolen; niet allen die over die onderwerpen wat hebben medegedeeld, hadden genoeg tijd of een bijzonder talent; slechts enkelen waren vrij van vooroordeel; en het komt nogal eens voor dat iets klakkeloos is overgenomen van een voorganger, zonder dat dit erbij is vermeld. Het hoogste schat ik het werk van Coster, de Penards, van Lier, Junker en de Herskovitsen.

Hoewel dit opstel slechts ten doel heeft, gegevens beschikbaar te stellen, kon het niet anders, of er vestigde zich bij mij, onder het uitwerken, een meening over verschillende vraagstukken. Misschien heeft men er iets aan, als ik die, zeer in het kort, hier laat volgen, waarbij ik de surinaamsche Negers tot één groep samenvat en, zonder telkens de bron te vermelden, gegevens van allerlei onderzoekers gebruik.

1. Bij omgang met surinaamsche Negers kan men opmerken, hoe het voor deze menschen vanzelfsprekend is, dat deze wereld beheerscht wordt door bovenzinnelijke machten, en dat de mensch, althans de Neger, verstandig doet, daar terdege rekening mee te houden. De Stadsnegers zijn vrijwel allen aangesloten bij een christelijk kerkgenootschap en veelal hebben zij europeesch schoolonderwijs genoten; doch velen zijn nog allerminst los van de oude magische praktijken. Van de Boschnegers zijn slechts kleine groepjes gekerstend; de overigen leven geheel in hun magische negerreligie.

Uit twee bronnen kunnen zulke geloofsopvattingen gevoed worden: uit waarneming, en uit interpretatie van waarnemingen, onderstelling en fantasie. Bij de surinaamsche Negers wordt echter alles ingepast in de overgeleverde leer, waar men hardnekkig aan vasthoudt en die waarschijnlijk oeroud is, want het meeste ervan is ook in Afrika aangetroffen.

2. Men komt het gemakkelijkst tot een inzicht in die zaken (voor zoover dat den verstandsmensch mogelijk is), door te beginnen bij het verschijnsel der bezetenheid. Want hier hebben we te doen met een goed geconstateerde werkelijkheid, die tegelijk een grondslag is van de magisch-religieuse opvatttingen van deze menschen.

Deze bezetenheid is een gewoon verschijnsel bij de Negers in Afrika[1]) en in verschillende deelen van Amerika[2]), ook in Suriname, waar dikwijls Europeanen er getuige van waren, ook ik.

---

[1]) Een overzicht geeft A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, Stuttgart 1939. — In dit opstel zal slechts bij uitzondering naar Afrika verwezen worden; de aan te halen werken zijn: R. E. Dennett, At the back of the black man's mind, London 1906; A. B. Ellis, The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast, The Ewe-speaking peoples of the Gold Coast, The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast, London 1887. 1890, 1894; G. Härtter, Sitten der Angloer, Berlin 1906, Z. f. Ethn.; M. J. Herskovits, Dahomey, New York 1938; E. Peschuël-Loesche, Volkskunde von Loango, Stuttgart 1907; D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen 1921.

[2]) Cuba: F. Ortiz, Los negros brujos, Madrid 1906 (niet geraadpleegd); Haïti: E. C. Parsons, Spirit cult in Hayti, J. Soc. Amér. Paris XX 1928, M. J.

De surinaamsche Neger heeft, als de bezetenheid intreedt, de gewaarwording van „een gloed die spiraalsgewijze door zijn brein golft, waarna wilsverlamming volgt. Door het geheele lichaam trilt een warme gloed, en het geloof wil, dat men zich onder die omstandigheden op allerlei wijzen kan verminken, zonder dat er bloed vloeit. Ook pijn wordt niet gevoeld, wijl de connectie van het lichamelijk gevoel met de ziel tijdelijk verbroken is. Bij den begeesterde *ontstaat een dubbele natuur of liever persoonlijkheid. Hij* is bij zijn volle verstand, maar een ander ik is in hem gevaren, dat zijn eigen ik (wil) overheerscht. Een nevel schijnt van zijn brein afgenomen; hij herinnert zich toestanden en omstandigheden, waarin hij op deze aarde nooit verkeerd heeft, m.a.w. hij denkt en handelt door den geest van een ander, die zijn wil aan banden legt. In dezen toestand weet hij heilzame kruiden aan te wijzen, welke hij in nuchteren staat niet kent, allerlei raad te geven, m.a.w. zijn kennis is verdubbeld, ja zelfs vertienvoudigd, even als zijn lichaamskracht". Enz. (1P 178-179) [1]).

Een Djoeka-vrouw zeide mij: „als de *gadoe* (god) in mij is, dan draait het voor mijn oogen".

De omstanders zien, dat de betrokkene begint te beven; de blik verstart en als hij of zij spreekt, dan klinkt de stem anders dan gewoonlijk. Als het gewone bewustzijn is wedergekeerd, dan weet de betrokkene zich niets meer te herinneren van wat hij tijdens de bezetenheid heeft gedaan.

De verklaring die de Negers geven, komt hierop neer, dat bij het gewone bewustzijn de mensch zelf, ondersteund door zijn *akra,* handelt en spreekt; tijdens de bezetenheid is het een der *winti*'s van dien mensch, die handelt en spreekt. De *akra* is een bovenzinnelijke macht die behoort bij het hoofd of de handen en het vegetatieve leven van het lichaam, en die ook den draad der herinnering, de rede, onderhoudt; als de *akra* verstoord is, of is ontsnapt of ontvoerd, dan wordt zijn drager lusteloos of verward en sterft dikwijls. Als een *winti* vertoornd is, dan toont zich ziekte in het lichaamsdeel of orgaan dat aan die bepaalde *winti* is toegedeeld (2H 74, 85). Een *winti* kan

---

Herskovits, Life in a Haitian Valley, New York & London 1937; Brazilië: A. Ramos, O Negro Brasileiro, Rio de Janeiro 1934, N. Rodrigues, O Animismo fetichista dos Negros Bahianos, Rio de Janeiro 1935; E. Ignace, Le fétichisme des nègres du Brésil, Anthropos III, 1908. Een algemeen werk over bezetenheid is T. K. Oesterreich, Die Besessenheit, Langensalza 1921.

[1]) Zie voor deze afkortingen de lijst van literatuur.

den mensch slechts bezitten, als de *akra* toestemming verleent, en dan treedt de *winti* in het hoofd.

Als men alles leest wat van de *winti* verteld wordt, dan wordt het waarschijnlijk dat een *winti* een menschelijke drift, instinct of ander in het onderbewustzijn (voorbewust, onbewust) aanwezig krachtcomplex is, van zoodanige macht, dat het nu en dan het ik-wezen van den betrokkene overweldigt.

De Neger identificeert de *winti*'s met in de natuur werkende krachten en hij neemt aan, dat een *winti* van een natuurobjekt in een mensch kan overgaan, en omgekeerd.

Alles wat materie is, heeft volgens den surinaamschen Neger tegelijk ook geest. En met het innerlijk der natuur staat het onderbewustzijn van den mensch blijkbaar in rechtstreeksche gemeenschap. Ik haal hier nog aan 3J 85 „De geesten van sommige dieren worden geacht door de levenswijze van het betrokken dier kennis te hebben gekregen van de geneeskrachtige middelen als kruiden, boomschors enz. Door deze geesten bezeten menschen oefenen daarom de geneeskunde uit". En 2H 57 „An informant told of one such remedy that had restored his own health, which consisted of herbs gathered by his mother in the bush, while her moves to pluck now one, now another, were directed by the *winti* of the diviner who, in his own home in the city, sat in a state of possession, shaking a rattle and chanting".

De Negers gelooven, dat de *winti*'s hoogere machten zijn; de Djoeka's noemen ze *gadoe* (god), de Negers van Bahia, *santo* (heilige). M.i. behoeft men niet te twijfelen aan de mogelijkheid, dat de bezetene soms door belangrijke instincten geleid wordt. Een andere zaak is, of dat dikwijls voorkomt en of niet de Neger klakkeloos allerlei wat tijdens het leven in het onderbewuste of onbewuste is gekomen, voor hoogere openbaringen houdt. Ten deze zou men de bezetenheid kunnen vergelijken met den droom.

Min of meer hetzelfde als de *winti*'s der Negers, lijken mij de geesten die den Indiaan in de extase verschijnen en van wier krachten de medicijnman zich bedient. Daar is men al niet ver meer af van de ideeën van Plato, en vervolgens van wat wij, als wij denken, als „begrippen" gewaarworden.

3. Het blijkt voorts, dat voor de *winti*'s, en ook voor de nog hoogere machten, onze opvattingen omtrent plaats, getal en tijd, niet gelden. Ook staan de materieele en de moreele zijde van het leven hier veel dichter bij elkaar, dan naar onze opvatting: de *akra* of een

winti van een mensch kan eischen stellen aan diens kleeding of sieraden, doch evenzeer aan zijn moreel gedrag. En er is een gelijkstelling tusschen lichaam en buitenwereld: is de *akra* of een *winti* verstoord, dan wordt diens drager ziek, of er treft hem (van buiten) tegenspoed. De ongescheidenheid van geest of ziel en natuur, van het moreele en het materieele, kan men ook opmerken in het gebruik van woorden: *wisi* is zoowel vergift, als magisch kwaad en ook kwade gezindheid jegens iemand; *obia* is zoowel magisch helpende kracht, als medicijn; *pori* bezigt men om aan te duiden dat iets materieels bederft of onbruikbaar wordt, dat een god of magische kracht verdwijnt of krachteloos wordt, en om moreel verderf aan te duiden.

En men neemt aan dat er een natuurlijk innerlijk verband is tusschen de individuen: als een Neger bepaalde verkeerde dingen doet, dan kan er een *kocnoc,* een vloek, over zijn geheele familie komen, tot in het nageslacht. — Het zal wel zoo zijn, dat de overgroote meerderheid der surinaamsche Negers hier eenvoudig de overgeleverde leer aanneemt, en als er in zoo'n familie een sterfgeval of ramp voorvalt, zulks domweg aan den vloek toeschrijft; misschien is er zelfs niemand die een echt inzicht heeft. Doch er blijkt hieruit, dat men een werkelijk verband aanneemt tusschen de leden van een familie (of van een onderstam of van den geheelen stam) onderling en met de goddelijke machten.

4. Bij de *akra* is het verband met het menschelijke lichaam van nature gegeven. Zoo'n *akra* behoort bij het individu en het eenige verband met de natuur is, dat de *akra* een zekeren hang heeft naar den geboortegrond, of de plaats waar men lang woonde. Maar er zijn slechts 7 soorten van *akra*'s (eigenlijk 7 mannelijke en 7 vrouwelijke), elk behoorende bij een naam en deze bij een dag der week en op dien dag der week wordt de betrokkene geboren. Wijl dit uit Afrika is overgekomen, mag men hier wel denken aan de 7 planeetsferen der oudheid.

Bij de *winti*'s is er het dubbele verband met het menschelijk lichaam en met iets in de buitenmenschelijke natuur.

5. De *jorka,* de doodengeest, heeft aan het lijk nog altijd een soort verblijfplaats. De Boschnegers laten het lijk, of haar en nagels, door twee mannen op het hoofd dragen; men stelt nu vragen aan het lijk of aan de *jorka,* en deze antwoord door de bewegingen der dragers, die tijdelijk haar willoos werktuig zijn. Op geheel dezelfde wijze stelt men vragen aan den heiligen bundel van een godheid. Het is

mogelijk, dat in zoo'n bundel zich altijd iets bevindt van het lichaam van iemand die een bijzondere verbinding had met die godheid, of iets dat door zoo'n persoon gedragen of gebruikt is.

6. Doch ook het woord is drager van den geest. De *wintiman* kan een beeld of poppetje maken, of een armband of dgl. van een bepaalde samenstelling. Hij brengt zich nu in een toestand van geestvervuldheid en spreekt tegen het voorwerp, waardoor de geest zich ook daaraan hecht of erin treedt. Zulke heilige bundels, afgodsbeelden, amuletten enz. van deze Negers, kunnen wij m.i. opvatten als een stoffelijke plek waar men een geest kan bereiken, of waar men den geest bij zich heeft om goede invloeden aan te trekken of kwade af te weren.

Bij het natuurobjekt of het vervaardigde voorwerp waarin een geest aanwezig is, offert men aan dien geest. De opvatting is, dat de geest het bovenzinnelijke van het stoffelijk offer geniet. Een soortgelijke opvatting wordt gemeld uit Afrika: „With regard to solid food, they believe that the gods make use of the spiritual part of it, leaving the material portion behind; for there is a general belief that most, if not all things, possess two individualities, a tangible and an intangible." (Ellis, Tshi 73-74).

7. Merkwaardigerwijze zijn wij wel betrekkelijk goed ingelicht over de *akra*, de *winti*'s enz., die in den mensch werken, doch blijkt niet, wat datgene is, waarin die beginselen werken. Wat ik hier laat volgen is slechts een proeve van verklaring.

Waarschijnlijk vat de Neger zichzelf in de eerste plaats als aardsch schepsel, de Boschneger als geheel verbonden met zijn *bere* (familie), *lo* (onderstam) en stam (waarbij echter in het oog te houden, dat het aardsche voor deze menschen bestuurd wordt door, of doordrongen is van iets halfgeestelijks). De *winti*'s gaan dikwijls over in een familielid; de *koenoe* (vloek § 14) is erfelijk; van den vader erft men de *boasi-kina* (treef § 13); een mensch erft ook iets van iemand die vroeger geleefd heeft (*ninseki* § 9), of wel er is een eeuwige kern die zich telkens opnieuw incarneert.

Aan het zich in den moederschoot vormend menschenwezen werkt ook de *djodjo* (natuurbeschermgeest § 10), misschien de plaatselijke *gronmama* (§§ 56, 22), of nog meer. Vanuit een andere, wellicht hoogere, geestelijker, sfeer, komt de *akra* (levensgeest, § 5). Gedurende het leven maakt de mensch van allerlei door en in de meesten werken *winti*'s, in sommigen *jorka*'s (geesten van overledenen), en uit hetgeen de mensch bij de geboorte meebracht en wat

er verder gebeurde, vormt zich zijn persoonlijkheid, en dit is een reëel krachtencomplex, dat na den dood blijft als *jorka* (doodengeest, § 8)[1].

Slechte *jorka*'s tracht men den terugkeer te beletten door het lichaam weg te werpen enz.; wellicht hield de straf van levend verbranden ook daarmede verband. Gewone *jorka*'s tracht men tot rust te brengen, door rouw, offers en feesten. De *Granjorka*'s worden middelaars tusschen menschen en goden.

Paramaribo-Den Haag 1937-39.

C. H. DE GOEJE.

---

[1]) Men zou (1) *akra* en (2) *jorka* kunnen vergelijken met de twee elementen der ziel volgens de Guarani-Indianen (C. Nimuendajú-Unkel, Religion der Apapocúva-Guaraní, Z. f. Ethn. Berlin 1914): (1) de *ayvucué*, die uit de hemelen komt, er bij de geboorte reeds is en na den dood weder naar de hemelen gaat en zich opnieuw kan incarneeren; aan dit zieledeel is de rust eigen en de goede en zachte neigingen en de lust naar plantaardig voedsel: (2) de *acyiguá* die zich iets later bij het kind begint te toonen en na den dood als gevaarlijke geest kan blijven rondwaren; aan dit zieledeel is de onrust eigen en de gewelddadige en kwade neigingen en de lust naar dierlijk voedsel. Iets van dergelijken aard is wellicht de onderscheiding bij de Kalienja's (en andere Indianen van Guyana) tusschen *yakuwa*'s (lichtgeesten) en *yoloka*'s (geesten der duisternis). Parallel hieraan, bij Indianen zoowel als bij Negers, de onderscheiding tusschen goede medicijnmannen en booze toovenaars. — Er is geen sprake van, dat de Negers van Suriname dergelijke dingen van de Indianen zouden hebben geleerd, of omgekeerd.

LITERATUUR.

afkorting
— L. A. Bakhuis, Verslag der Coppename-expeditie, T. K. N. Aardr. Gen. 1902, overdruk.
— H. D. Benjamins, Treef en lepra in Suriname, De W. I. Gids XI 1929.
— id., Sneki-koti, id., *1929, 1932* (pp. *3, 317*).
— P. J. Benoit, Voyage à Surinam, Bruxelles 1839.
— A. Bex, Uit het geestenrijk van Suriname, Paramaribo 1926.
— Prince Roland Bonaparte, Les habitants de Suriname, Paris 1884.
— C. Bonne, Het Boschnegerschrift van Afaka, De W. I. Gids III 1921.
— G. Burkhardt, Die Mission der Brüdergemeinde in Missionsstunden. Zweites Heft, Suriname, Leipzig 1898.
— H. van Cappelle, Bij de Indianen en Boschnegers van Suriname, Elsevier's geïll. M. 1902.
— C. van Coll, Gegevens over land en volk van Suriname, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 55, 1903.
C A. M. Coster, De Boschnegers in de kolonie Suriname, hun leven, zeden en gewoonten. Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 1866.
— H. Coudreau, Chez nos Indiens, Paris 1893.
Cr J. Crevaux, Voyages dans l'Amérique du Sud, Paris 1883.
— Ch. D. Dance, Chapters from a Guianese log-book, Georgetown 1881.
— J. G. W. Eilerts de Haan, Verslag van de expeditie naar de Surinamerivier, T. K. N. Aardr. Gen. 1910, overdruk.
Enc Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië (H. D. Benjamins en J. F. Snelleman), 's-Gravenhage en Leiden 1914-1917.
Fo H. C. Focke, Neger-Engelsch woordenboek, Leiden 1855.
1F A. Franssen Herderschee, Verslag van de Gonini-expeditie, T. K. N. Aardr. Gen. 1905, overdruk.
2F id. Tapanahoni-expeditie, id. 1905, overdruk.
1G C. H. de Goeje, Verslag der Toemoekhoemak-expeditie, T. K. N. Aardr. Gen. 1908, overdruk.
2G id. Suriname ontdekt, id. 1934.
— J. J. Hartsinck, Beschrijving van Guiana, Amsterdam 1770.
1H M. J. and F. S. Herskovits, Rebel Destiny, New-York and London 1934.
2H id. Suriname Folk-Lore, New-York 1937.
3H M. J. Herskovits, Preliminary report of an ethnological expedition to Suriname, 1928, De W. I. Gids X 1928.
4H id. The second Northwestern University expedition for the study of the Suriname Bush Negroes, 1929, De W. I. Gids XI 1929.
5H id. The social organization of the Bush Negroes of Suriname, Proc XXIII Int. Congress Amer. New-York 1928.
6H id. Wari in the new world. J. Royal Anthr. Inst. London LXII 1932.
7H id. On the provenience of new world negroes, Social Forces XII 1933.

afkorting
8H id. Freudian mechanisms in primitive negro psychology, Essays presented tot C. G. Seligman, London 1934.
9H id., Social History of the Negro, A Handbook of Social Psychology Worcester Mass. 1935.
— D. Holdridge, Escape to the Tropics, New-York 1937.
— Hoofdenverkiezing bij boschnegers in Suriname, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 72, 1916.
Ho F. W. Hostmann, Over de beschaving van Negers in Zuid-Amerika door kolonisatie met Europeanen, Amsterdam 1850.
— W. Joest, Ethnographisches und verwandtes aus Guayana, Int. Archiv f. Ethn. V Suppl. 1893.
1J L. Junker, Eenige mededeelingen over de Saramaccaner Boschnegers, De W. I. Gids IV 1922.
2J id. Over de afstamming der Boschnegers, id. V 1923.
3J id. De godsdienst der Boschnegers, id. VII 1925.
4J id. Het einde van een dynastie, id. XIV 1932.
5J id. Een staat in den staat, id. id.
1K Morton C. Kahn, Djuka, New York 1931 (zie hierbij 4J 267-268).
2K id. Africa's lost tribes in South America, National History, New York, April 1939.
1aKp A. Kappler, Sechs Jahre in Surinam, Stuttgart 1854.
1bKp id. Zes jaren in Suriname, Utrecht 1854.
2Kp id., Holländisch Guiana, Stuttgart 1881.
3Kp id., Surinam, Stuttgart 1887.
— H. ten Kate, Beitrag zur Ethnographie von Surinam, Int. Archiv f. Ethn. I 1888.
Ko J. Kohler, Zum Negerrecht in Surinam, Z. f. vergl. Rechtswiss. 27, Stuttgart 1912 (gegevens van een Surinamer, verstrekt door F. Staehelin).
— P. H. J . Lampe, Het Surinaamsche treefgeloof, De W. I. Gids X 1928.
— H. de Leeuw, Crossroads of the Caribbean, New York 1935.
1L W. J. van Lier, Iets over de Boschnegers in de Boven-Marowijne, Paramaribo 1919.
2L id., 't Een en ander over Afkôdrai, Wisi, Bakroe, Jorka, enz., Suriname 1920.
3L id., Bij de Aucaners I, De W. I. Gids III 1922; II en III id. IV 1923.
4L id., Hoe Boni aan zijn einde kwam, De Periskoop 93 1926.
5L id., De invloed van het Christendom op de Matuariërs, De Herrnhutter nos. 14, 15, 16 1927.
6L id., Land- en Volkenkunde, De Periskoop 165, 1927.
7L id., Iets over de Rechtsbegrippen bij de Aucaners, De Emancipatie Courant 1 Juli 1930 no. 5.
8L id., Een en ander over het wisibegrip bij de Boschnegers, De Surinamer Oct. 1930.
9L id., Kandoe, De Emancipatie Courant 1 Juli 1938 No. 6.
10L id., Kina, De Surinaamsche Politie (orgaan Sur. Politiebond) 1938-40, nos. 4, 11, 13 en ...
— G. Lindblom, Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Buschneger Surinams, Göteborg 1924.
— J. E. Loth, Aanteekeningen over de Djoeka's (Aucaner Boschnegers) in Suriname, T. K. N. Aardr. Gen. 1910.

afkorting
— W. L. Loth, Verslag van eene reis naar de Lawa, T. K. N. Aardr. Gen. 1893.
— A. J. H. van Lynden, Op zoek naar Suriname's Zuidgrens. De grensbepaling tusschen Suriname en Brazilië 1935-1938, T. K. N. Aardr. Gen. 1939, overdruk.
MK Ma Kankantri. Zedenkundige schets uit den slaventijd, De Surinamer 1907 (H. F. Rikken).
— K. Martin, Bericht über eineReise ins Gebiet des oberen Surinam, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 35, 1886.
OW Onze West in Beeld en Woord, 2e druk, Amsterdam 1929 (F. Oudschans Denz en H. J. Jacobs).
1Pa L. C. van Panhuys (over ornamenten, tatoeage en muziek der Djoeka's), Int. Archiv f. Ethn. 1898, J. Soc. Amer. Parijs IX 1912, Verhand. Int. Amer. Congres XIII (New York). XIV (Wien), XXII (Roma), XXIII (New York), XXIV (Hamburg); en 1F en 2F, bijlage.
2Pa id., The heathen religion of the Bush-Negroes in Dutch Guiana, Verh. Congres v. Godsdienstgeschiedenis, Leiden 1913.
1P Penard (F. P. en A. P.), Surinaamsch Bijgeloof, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 67 1913.
— id. (A. P. en T. E.), Surinam Folk Tales, J. Amer. Folk-Lore XXX 1917.
— id (A. P.), Surinaamsche Volksvertellingen, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 80 1924.
— id. (A. P. en T. E.), Negro Riddles from Surinam, De W. I. Gids VIII 1926
— id. (A. P.), Lobi-singi, De Periskoop 147, 150, 152, 153, 170 1927-28.
2P id. (T. E. en A. P.), Popular beliefs pertaining to certain places in Surinam, De W. I. Gids X 1928.
— Politieke contracten met de Boschnegers in Suriname, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 71 1916.
— H. G. Schneider, Die Buschneger Surinams, Allg. Missions Z. 20 1893, Beiblatt.
Schu H. Schuchardt, Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam. Verh. K. Ak. Wet. Amsterdam Lett. XIV 6 1914 (met woordenboek C. L. Schumann 1778).
Sp J. G. Spalberg, Schets van de Marowijne en hare bewoners, Paramaribo 1899.
— G. J. Staal, Het voorspel der installatie van den posthouder bij de Aucaners, De W. I. Gids III 1921.
— id., Boschneger-herinneringen. Overeenkomst met de Aucaner Boschnegers, id. IV 1922.
St G. Stahel, De expeditie naar het Wilhelmina-gebergte (Suriname) in 1926, T. K. N. Aardr. Gen. 1926-1927.
Stn F. Staehelin, Die Mission der Brüdergemeinde in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert, Herrnhut-Paramaribo 1913 vlg. (bevat tal van mededeelingen over surinaamsche Negers, voornamelijk over Saramakkaners, o.m. II/2/248-283 Riemers Mitteilungen über die Freineger und ihre Sitten und Gewohnheiten).
— J. G. Stedman, Reize naar Surinamen, Amsterdam 1799.
— M. D. Teenstra, De landbouw in de kolonie Suriname, Groningen 1835.
— J. W. Vandercook, Tam-Tam, vert. Albert Helman, Amsterdam 1935 (zie nog 4J 268).

afkorting
Ve G. Versteeg, Op expeditie in Suriname, Elsevier's Geïll. M. 1905.
— Vidal, Voyage d'exploration dans le Haut Maroni. Revue mar. et col., Paris 1861, extrait 2me éd. 1882.
— J. Wolbers, Geschiedenis van Suriname, Amsterdam 1861.
— E. Wong, Hoofdenverkiezing, stamverdeeling en stamverspreiding der Boschnegers van Suriname in de 18e en 19e eeuw, Bijdr. T. L. V. Ned. Indië 97, 1938.
Wu H. R. Wullschlägel, Deutsch-Negerenglisches Wörterbuch, Löbau 1856 (correcties in tijdschrift West-Indië I p. 305).

WOORDREGISTER.

I. Het volk der Djoeka's.

§ 1. Indeeling en bestuur.

De stam der Djoeka's of Aukaner Boschnegers woont grootendeels aan de Tapanahoni, doch gedeelten van den stam wonen aan de Lawa benedenwaarts van val Abonasoengoe, aan de Marowijne (met uitzondering van het gedeelte van Langa Tabbetje tot de Pedrosoengoe- en Apoma-vallen, waar de Paramakkaner Boschnegers wonen), aan de Sara-kreek en aan de Cottica. Voor de geschiedenis van dit volk zij verwezen naar Wolbers, Enc, Wong, 1L 1 vlg., 37 vlg., 1G, J. E. Loth.

Aan het hoofd van den geheelen stam staat de *Granman*, het Groot Opperhoofd, wiens residentie Drietabbetje is. Op die plaats worden sedert Amakti (Granman 1916-1931) ook alle belangrijke vergaderingen op godsdienstig, rechts- en maatschappelijk gebied, gehouden. Vroeger was de vergaderplaats *Pockcti* (zie ook 3L I 24) en nog vroeger woonden daar de Granmans.

De Granman is tevens Opperpriester (§ 34) en wordt onfeilbaar geacht, behalve wanneer hij zondigt tegen de wetten van *Grantata* (§ 19). Niets, hetzij geestelijk of sociaal, wordt er verricht, dat niet in den naam van den Granman geschiedt. Een offerplaats wordt ingericht, de *kamisa* wordt uitgereikt (§ 74), een boot wordt te water gelaten, een huis gebouwd, enz. enz.; het geschiedt steeds in naam van den Granman. Toen Amakti aan het bestuur kwam, is echter de door zijn voorganger Oséisi opgeleide Kanapé Opperpriester geworden; en deze werd in 1921 medebestuurder met den titel van Hoofd-kapitein en vervulde na den dood van Amakti, tot in 1937 Amatodjo Granman werd, de functies van den Granman. (Foto's Oséisi Van Cappelle 241, de straks te noemen kapitein Arabi 2F 81, Ve 321, Amakti 3L I 16, II 208, Kanapé 3L II 108).

Als hulp voor het wereldlijk gezag, in het bijzonder de justitie, is er voorts nog de *Gran-fiskari* (indertijd een voor de boven-, en een voor de benedenrivier, 1G 32), en vroeger de *Majoor* (2F 124).

Kapiteins en andere waardigheidsbekleeders onder de Boschnegers mogen den man, dien zij als hun opvolger wenschen, aanbevelen, doch die kan pas benoemd worden, als hij door de ouderen van de

lo, waar hij optreden zal, daarvoor gekozen wordt, en de Granman die verkiezing goedkeurt. Gevallen, dat een Granman een dergelijke verkiezing niet goedkeurde, zijn niet bekend. Alleen de Granman heeft het recht zelf zijn opvolger aan te wijzen, doch men kan, zie § 82, als hij overleden is, het nog nader vragen aan zijn *jorka*. De aanwijzing van een nieuwen Granman is aan de goedkeuring van het Surinaamsch Bestuur onderworpen.

De stam is verdeeld in 12 onderstammen, *lo* geheeten [1]). De 12 *lo*'s staan als partijen vaak tegenover elkaar; de Granman is partijloos en men zegt wel dat de Granman de 13e *lo* is, omdat hij niet onderworpen is aan de *lo* waartoe zijn familie behoort. [Ietwat anders bij Wong 315; deze geeft 14 *lo*'s op; zie ook J. E. Loth 341.]

Aan het hoofd van iedere *lo* staat een *Gran kapiting* (groot-kapitein), die den titel *Ledidjakti* (roodjas) voert. Hij wordt bijgestaan door een Onderkapitein, den *Blaka djakti* (zwartjas), die ook zijn vervanger is. Op dezen volgt de *Boesi kapiting* (bosch-kapitein), die de leiding heeft van den dagelijkschen gang van zaken.

Een *lo* omvat meestal meerdere dorpen, die soms ver uit elkaar liggen. Op elk dorp is er een *Basia* (hoofdman; afkomstig van bastiaan = slavenopzichter; zie ook §§ 80, 84), die het gezag vertegenwoordigt. De Blakadjakti en de Ledidjakti wonen meestal niet op hetzelfde dorp; op het dorp waar zij wonen, is er niettemin ook een Basia. De functie van den Basia is min of meer die van burgemeester en commissaris van politie; hij geeft ook de orders uit voor de gemeenschappelijke werkzaamheden en voor de heerediensten voor den Granman (n.l. voor het jaarlijks kappen van grondjes voor den Granman, waarvoor elke *lo* een aantal mannen moet leveren), huizen bouwen, bootenmaken en jagen en visschen voor een groot feest.

Op een dorp wonen meerdere families tezamen; in den regel wonen van een bepaalde familie alle leden op hetzelfde dorp, behoudens dan, dat een man, gehuwd met een niet op het dorp wonende vrouw, bij die vrouw zal wonen. Het hoogste gezag in elke familie berust bij den oudsten man in jaren, die tegelijk ook de raadgever in particuliere aangelegenheden is.

Er is een indeeling der *lo*'s in twee groepen: de *ópo-ningre* (bovenstrooms-negers), hoofdzakelijk wonende van Sangamasoesa stroomopwaarts, die in het bijzonder bij de godheid *Gwangwella* behooren;

[1]) *Lo* wordt wel gehouden voor negerengelsch *lo* = engelsch row, doch wellicht is het woord afrikaansch, zie Lindblom 99, 1H 351. De *lo's* voeren de namen van vroegere plantages of plantage-eigenaars, zie Wong.

en de *biló-ningre* (benedenstrooms-negers), hoofdzakelijk wonende benedenstrooms van Sangamasoesa, die in het bijzonder bij de godheid *Gedeosoe* behooren. Sedert de tweespalt tusschen Granman Oséisi en kapitein Arabi (1L, 1G 32 vlg.) is er een derde groep, die der *Godohoro-ningre*, van het Godohoro-dorpencomplex (*lo* der Djoe-ningre).

Het geheele vasteland en alle eilanden in de rivieren waar Djoeka's wonen, is verdeeld tusschen de *lo*'s, met onderverdeeling naar de dorpen (*pranasi* = plantage) en vervolgens weder naar de families (*bere* = buik).

De grens is veelal een groote kreek, of een denkbeeldige lijn die vanuit een waterval of een eiland in de rivier, haaks op den oever, het land in loopt.

Wat boven het bovenste en beneden het benedenste Djoeka-dorp ligt, is domeingrond van den Granman; vroeger strekte men dat zelfs uit tot aan de zeekust en de bovenrivier beschouwen zij nog steeds als eigendom van den Granman. Vandaar dat men vroeger wel aan balatableeders en goudzoekers enz. den doorgang verbood en gedeelten van de rivier afsloot voor de Indianen van het bovenland of bij wijze van straf voor bepaalde personen of een bepaalde *lo*. Als er het een of ander gevaar dreigde, kwam het voor, dat de Granman alle vaart, bijv. op de bovenrivier, verbood: „*passi tapoe*". De Oajána- en Trío-Indianen van de boven-Tapanahoni en Paloemeu acht men ondergeschikt aan den Granman der Djoeka's en evenzoo achten de Bonni's de Oajana's van de Litani ondergeschikt aan den Granman der Bonni's.

De Lawa en bronrivieren vanaf de Abonasoengoe-vallen worden gerekend aan de Bonni's te behooren; beneden Abonasoengoe is het gebied der Djoeka's. Deze kappen zich dikwijls grondjes aan de Lawa, omdat door den roofbouw de goede grond wat schaarsch is aan de Tapanahoni. Bij zoo'n grondje ontstaat dan soms een blijvend dorp, zooals Gransanti, dat al een eeuw oud is. De Lawa-grondjes zijn aangelegd door bilo-negers; de opo-negers die men er vindt, zijn opo-mannen, die met een aldaar wonende bilo-vrouw getrouwd zijn.

Die nederzettingen aan de Lawa gelden niet als eigenlijke dorpen. Het grondje is oorspronkelijk door een familie gesticht, welks naam het dikwijls nog draagt; daar kunnen zich anderen bij hebben gevoegd. De oudste man van de familie die het gesticht heeft, oefent het gezag uit. Aan de Lawa staan ze min of meer buiten het gezag

van den Granman en de *lo*'s; is er echter iets van hun *lo* of van den stam, waar ze bij moeten zijn, dan worden ze opgeroepen. Dat deze menschen aan de Lawa wonen, wordt in het algemeen niet goedgekeurd door de Granmans en het heeft vaak aanleiding gegeven tot ernstige botsing tusschen Granman en bilo-kapiteins. Meermalen heeft de Granman verboden om nieuwe grondjes te kappen aan de Lawa, welk verbod hij echter niet kon handhaven, omdat hij op het vertoog der bilo-kapiteins om dan grond aan de boven-Tapanahoni aan te wijzen, in gebreke moest blijven.

De dorpen der Djoeka's aan de Sara-kreek, Cottica en Commewijne, gelden als gewone dorpen, doch wegens den grooten afstand zijn verschillende bevoegdheden van den Ledidjakti gedelegeerd aan de plaatselijke ouderen. Zeer belangrijke zaken moeten echter beslist worden daar waar het hoofd van de *lo* zetelt.

De Djoeka's van de Sara-kreek verschillen nogal, in zeden en gewoonten, van de anderen; wellicht, doordien zij tijdens de vlucht daar gebleven zijn, terwijl de anderen verder trokken naar Djoekakreek en Tapanahoni; doch ook hun omgang met de naburige Saramakkaners zal van invloed zijn. De Djoeka's van Cottica en Commewijne zijn eerst later derwaarts getrokken.

§ 2. Oorsprong van den naam *Djoeka*; taal; schrift.

De weggeloopen slaven, voorouders der Djoeka's, die in de 18e eeuw van de boven-Tempati naar het Zuiden trokken, vonden voor het eerst rust in het dal van de Djoeka-kreek. Tot hun groote verbazing zagen ze daar in grooten getale een kleinen vogel, die naar zij meenden, een hun bekende vogel uit Afrika was, *djoeka* geheeten. Het was hun een teeken, dat de goden hen uit Afrika naar hier waren gevolgd.

Dit is, naar men zegt, de oorsprong ervan, dat elk lid van dezen stam zichzelf, en ook den geheelen stam en eveneens hun woonstreek aan de Tapanahoni, „Djoeka" noemt. De kreek waaraan ze zich het eerst vestigden, welke uitmondt in de Marowijne, heet nog tegenwoordig Djoeka-kreek.

Den naam Aukaner gebruiken deze menschen zelve niet. Die naam is afkomstig van de plantage Auka (2G kaartje) vanwaar een pad naar hunne nederzettingen ging (5J 277, Wong 303, 352).

De gewone taal der Djoeka's is het Negerengelsch, met enkele woorden die verschillen van het Negerengelsch van Paramaribo.

In den toestand van bezetenheid spreken ze, naar het heet, Kromanti, dat van afrikaanschen oorsprong zoude zijn; zie §§ 36, 37 en 1L 10, Enc 160, Sp 39, 1H 312, 2H 66, 531 vlg.

Het Djoeka-schrift voor het Negerengelsch, waarvan Bonne en 1K 205-207 staaltjes geven, is, naar het schijnt, niet van ouden datum, en geenszins in algemeen gebruik.

§ 3. Karaktereigenschappen.

De Boschneger over het algemeen, doch vooral de Djoeka, is trotsch. Aan menschen van den eigen stam zal men nooit iets bedelen, en in geen geval aan lieden van een anderen Boschnegerstam. Daarentegen ziet men er niets in, en is het zelfs een gewoonte, om van Blanken en Stadsnegers te bedelen. Indianen beschouwen ze als een lager ras. De Stadsnegers en halfbloeden zullen in voorkomende gevalllen zich tot den indiaanschen medicijnman (negerengelsch *piaiman)* wenden; de Boschneger doet dat nooit.

(In 1904 was ik te Oreala aan den britschen oever van den Corantijn, waar gekerstende Indianen wonen. Een Stadsneger die daar met een landmeter kwam, wendde zich tot een van die Indianen om hem een toovermiddel te bereiden om zich succes bij de vrouwen te verzekeren. De Indiaan vorderde daarvoor f 12.50, en op een Zondag bracht hij aan den Neger een paket en verzocht hem dit in tegenwoordigheid van alle aanwezigen te openen; dat zou voor hem, als medicijnman, tot reclame dienen. — Toen de Neger het pak opende, vond hij er een Bijbel in! Volgens den Indiaan bevatte het pak alles wat de Neger ooit maar noodig zou kunnen hebben).

De Boschnegers zijn zeer gierig, en dat zelfs tegenover hun eigen vrouwen en kinderen. De vrouwen zijn echter als regel minder gierig dan de mannen; vele zijn zelfs goedgeefsch. Allen, mannen en vrouwen zijn zeer hebzuchtig en ongegeneerd in het bedelen als ze bij een niet-Boschneger iets zien dat hen bekoort, of dat ze noodig hebben.

Dankbaarheid kent de Boschneger over het algemeen niet; dankbaarheid is uitzondering. Doch als zij zelf een dienst aan een ander bewijzen, dan meten zij dat breed uit. Zij meenen dat zij van de *bakra*'s (blanken) zoo veel mogelijk moeten trekken en wat „*Lanti*" (het Gouvernement) betreft, zijn ze van meening, dat dit, als ze te Paramaribo zijn, verplicht is hen te onderhouden en vooral om hun medicijnen, waar ze zeer op gesteld zijn, bij groote hoeveelheden te verstrekken. Daartegenover zijn ze ook gehecht aan de Blanken, vooral

aan de nederlandsche vlag en in het bijzonder aan de Koningin. Het symbool van de vlag begrijpen ze volkomen.

Wie op een Boschnegerdorp komt, krijgt er altijd goed logies, dat behoorlijk wordt schoongemaakt en soms wordt den bezoeker zelfs drank aangeboden. Men speculeert er echter wel op, dat de bezoeker wat levensmiddelen, of vooral tabak zal geven, als tegenbeleefdheid.

De Boschnegers zijn gezellig in den omgang, over het algemeen vroolijk, en ze hebben veel zin voor humor. Een Boschneger kent geen rancune. *Fiofio* (§ 15) wordt in de hand gewerkt, doordien men geen rancune heeft en erop vergeet, dat er iets hangende is geweest en verzuimd werd de ceremoniën te verrichten om dat uit de wereld te helpen.

Alle Boschnegers, mannen en vrouwen, verlangen kinderen te krijgen; het grootste leed voor een vrouw is onvruchtbaarheid. Kinderloosheid is een aanleiding tot echtscheiding. Miskraam komt dikwijls voor, ook dat een kind dood geboren wordt, en er is veel kindersterfte.

De Boschneger is niet hulpvaardig. Is bijv. een man ernstig ziek en moet hij vervoerd worden en er is geen familie die hem helpt, dan zullen, hoeveel mannen er ook ledig rondloopen, deze er toch niet aan denken hem te helpen. Alleen bij sterfgevallen, van begrafenis tot *bloko déi*, zal iedereen medewerken, maar dat is een godsdienstige plicht.

De Djoeka is zeer onderdanig, op het vleierige af, tegen den Granman en ook tegen kapiteins en in het algemeen tegen ouderen. [C 10: Het is vooral de ouderdom, dien ze hooge vereering toedragen. d.G. 1937: Een Djoeka, mij toesprekend, sleepte met de voeten over den grond (*kosi*). STAD *srobosrobo* of *srepi foetoe* voeten sleepen, *kosi* kniebuiging der vrouwen].

Men is zeer precies op groet en antwoord [vgl. 1G 58].

Als een „*lanti-bakra*" (lands-blanke, ambtenaar of officier) zal aankomen op het dorp van een Boschneger-autoriteit, dan behoort hij zich eerst te laten aanmelden en af te wachten tot het antwoord komt. Voor den Granman te Drietabbetje, boven de Granholo-vallen, is de wachtplaats het dorp Poeketi aan den voet dier vallen (in 1861 2K 316 en Vidal 29; in 1904 2F 25; in 1907 1G 26).

Hun gebruik om ceremonieel in acht te nemen en hun breedsprakigheid komen vooral tot uiting bij de *kroetoe* (raadsvergadering, vergaderen). Voor elke beslissing van eenig belang moet een

kroetoe gehouden worden, waarbij men eindeloos lang praat, zie 3L, 1L 40 vlg., Ve 320, 1G 35 vlg. Een verzoeker en degene tot wien het verzoek gericht wordt, spreken niet rechtstreeks tot elkaar, doch er is een tusschenpersoon, *„na soema di sidon jere"*, de man die zit te luisteren, en dikwijls gaan er een paar even buiten de vergadering om te overleggen wat zij zullen zeggen. 1L 90-93 en 10L geven een uitvoerige beschrijving hoe het daarbij toegaat.

Het algemeene wantrouwen tegen de Blanken is nog lang blijven bestaan; d.G. dagboek afreis Tapanahoni 23 Nov. 1904: Ik praat veel met de Djoeka's. Ze zijn nu zeer vriendelijk en in het geheel niet terughoudend. — „Waarvoor vrees en waarvoor al die leugens?" (n.l. toen de expeditie de Tapanahoni opvoer naar het Indianenland). — „Ja, we waren bang; masra moet weten, we zijn *lowé soema* (wegloop menschen) en hebben niet graag, dat men het land boven onze woonplaats zoo kent". Zie ook (SAR 1926) Sta 575.

§ 4. Godsdienstig leven en symbolen.

De godsdienst beheerscht het geheele leven van den Djoeka; ik heb het dikwijls zoo uitgedrukt, „dat het geheele leven van den Djoeka, van de wieg tot het graf, één lange godsdienstoefening is". Met eerlijke overtuiging en oprechte vroomheid belijden deze menschen hun geloof. [Hier zij nog aangehaald StnII/2/185 plantagenegers: Den Gado- oder Göttergesang stimmen die Neger für gewöhnlich auf allen Wasserreisen an .... Die besonderen Gebete, die sie gewöhnlich vor Antritt einer Reise zu ihren Gott schicken, sind zuweilen so bündig und zweckmässig, dass man davon gerührt wird, und sie mit ihren hirnlosen Begriffen von Gottheit nicht zusammen reimen kann.]

Men aanbidt den *gado* (god) wiens toorn men wil verzoenen of wiens hulp men wil verzoeken, of offert aan dien *gado*, die het bovenzinnelijke deel van dat offer neemt. In dat geestenrijk en bij de inwerking daarvan op onze stoffelijke wereld gelden onze begrippen van ruimte, getal en tijd niet.

Dat de Djoeka's aan fetisjdienst zouden doen, is onjuist[1]). Volgens hen bestaat niets uit stof alleen; men vereert niet het stoffelijk

[1]) Al naar gelang van de beteekenis die men aan het woord „fetisj" hecht (zie hierover de Encyclopædia of religion and ethics, Edinburgh-New York 1912, onder Fetishism), kan men zeggen, dat de Boschnegers niet, of juist wel, aan fetisjdienst doen; zie ook §§ 54, 59. — d. G.

voorwerp, doch de geest die erin aanwezig wordt geacht. Alle *gado*'s zijn onzichtbare wezens, te hoog verheven boven den mensch, dan dat ooit een menschelijk oog ze zou kunnen zien (zie nog 1L 28-39). [Betreffende de palen waarvan het bovengedeelte ruw is besneden als een menschelijk aangezicht, zegt 2K 210: De Boschnegers maken het schoonste houtsnijwerk, doch geven zich geen moeite hun afgodsbeelden zoo te versieren. Bij vorige expedities kreeg ik op mijn vragen hierover twee antwoorden. Een maker van een afgodsbeeld zeide, dat hij geen idee had hoe de god er werkelijk uitzag, en daarom zijn gelaat niet nauwkeurig kon weergeven. En bovendien was het houten beeld slechts een rustplaats voor den geest der godheid en niet de god zelf. Een ander zeide nadrukkelijk, dat indien de god een goede geest was, hij er niet om geven zou of men zich bijzondere moeite had gegeven om zijn zinnebeeld mooi te maken, terwijl als hij een kwade geest zou zijn, hij dat zou blijven, onverschillig wat men deed.]

Bij allerlei ceremoniën van den godsdienst komen symbolen te pas. Ook overigens maakt men veel gebruik van symbolen. In het houtsnijwerk heeft elke figuur een bepaalde beteekenis. Een dierfiguur duidt meestal op het totemdier (§ 26) van dengene die het snijwerk gemaakt heeft of van dengene voor wien het bestemd is. De vele slangefiguren op houtsnijwerk, meestal aan deuren en voorgevel van de hutten, stellen de *papa-sneki* (papa-slang, § 24) of *papa-gado* voor; het is bedoeld als vereering en in ruil verwacht men bescherming, of althans dat deze godheid geen ziekte, misgewas of rampen zal zenden.

De jonge man drukt in houtsnijwerk zijn liefdesverklaring uit; het jonge meisje dat op zijn verzoek zijn haar vlecht, geeft in de figuren haar antwoord (§ 78). Een man schenkt aan de moeder van zijn overleden vrouw tegen het einde van den rouwtijd een kleerenklopper (*kodja*) die bij de wasch gebruikt wordt; de figuren erop vertolken de diepe rouw en het leed dat hij draagt. Op een anderen kleerenklopper of een ander huishoudelijk voorwerp dat een man bij het huwelijk zijn bruid aanbiedt, kan men lezen van de hoop en het vertrouwen waarmede hij haar trouwt. Ook de *kotkoti* (relieftatouage)-figuren hebben bepaalde beteekenissen. [Zie voor ornamenten 1Pa en 1K.]

[De naam van een persoon of een voorwerp is veelal reeël verbonden met dien persoon of den geest van dat voorwerp; met het uitspreken van namen moet men voorzichtig zijn (§ 13)].

De Boschnegers kennen en gebruiken vele *anansitori*'s (spinfabels, § 29) en ook vele *odo*'s (spreekwoorden, zie C 23).

II. De mensch.

§ 5. De *akrá*.

Elke mensch heeft een *akrá,* dat is een soort hooger zelf of beschermgeest. *N'ná,* het Opperwezen, geeft den mensch zijn *akra.* Bij de geboorte is de *akra* reeds aanwezig; bij den dood verdwijnt ze naar het geestenrijk en manifesteert zich niet meer.

Gedurende den slaap is de *akra* buiten het lichaam, waardoor dit volkomen rust kan genieten. Droomen worden door andere geesten ingegeven. Zonder *akra* kan de mensch niet geregeld denken. Men mag nooit iemand laten schrikken, of bijv. een kind toesnauwen, want daardoor kan de *akra* weggaan. Iemand plotseling wekken, kan veroorzaken, dat zijn *akra* niet terugkeert en hij wegkwijnt, ziek wordt, of krankzinnig.

Een mensch heeft de plicht zijn *akra* te dienen en te vereeren, het haar zoo aangenaam mogelijk te maken en geregeld aan haar te offeren, waarvoor omgekeerd die mensch de onbegrensde bescherming van zijn *akra* geniet. Een Djoeka die een huis bouwt, biedt het met een toespraak zijn *akra* ten geschenke aan, in tegenwoordigheid van familie en vrienden.

De *akra* wordt toornig, als haar drager haar niet voldoende eert, als deze woordbreuk pleegt, bedriegt, een meisje in den steek laat, kleeding of huisraad verwaarloost, zijn prestige niet weet te bewaren, of als hij verzuimt geregeld aan de *akra* te offeren; dit alles is *„misi akra",* tekortkoming jegens de *akra.* Een verstoorde *akra* kan zijn drager leed berokkenen en hem zelfs krankzinnig maken; als een man tegenspoed ondervindt, is het in negen van de tien gevallen, dat zijn *akra* verstoord is. „Men kan zoo iemand vergelijken met een boot zonder stuur in een hevigen storm", legde een bejaarde Djoeka mij eens uit.

Om zijn *akra* weder gunstig te stemmen, biedt de schuldige Djoeka de *akra* een rijk maal aan. Hij neemt voor minstens drie dagen zijn intrek in de *kréihoso* (§ 55); de priester die aan de *fragatiki* (§ 55) voor hem komt bidden, en vrienden en bloedverwanten die de plechtigheid zullen bijwonen, blijven bij hem. Op de tafel in de *kréihoso* staat voor den eersten avond rum en wat droge versnaperingen. De

volgende dag is de dag van het spijsoffer. Zijn bloedverwanten en zijn vrouw koken de spijs en brengen de gerechten op tafeltjes in de *kréihoso.* Weder wordt aan de *fragatiki* gebeden. De schuldige eet en tegenover hem staat een portie voor zijn *akra,* die verondersteld wordt met hem aan tafel te zitten. De *akra* geniet het astrale van zijn portie en daarna eten de familie en de vrienden het materieele van die portie op.

Gaat het na deze handeling den betrokkene weder goed, dan bewijst dit, dat zijn *akra* hem weer in genade heeft aangenomen. Houdt de tegenspoed aan, of neemt ze toe, dan is het, dat de verstoordheid van de *akra* voortduurt, en er wordt nogmaals en nogmaals geofferd. Het komt voor, dat ook dit niet baat en dat het eindigt met dood of krankzinnigheid.

Verstoordheid van de *akra* kan nooit door een ander mensch veroorzaakt zijn, alleen door tekortkomingen van zijn drager. De Djoeka gelooft, dat de *wisiman* (booze toovenaar) instaat is alle kwaad over een ander te brengen, doch niet instaat is iemands *akra* tegen zijn drager op te stoken.

d. G. 1937: Een man draagt om den hals een koord met een *papa moni* (kauri schelp); dit is een *obia,* die zorgt dat je *akra no kan wai* (niet kan weggaan). W. L. Loth 84 beschrijft hoe een man een amulet vóor zijn zieke vrouw maakt om haar *akra* terug te roepen; vgl. 1H 321 Saramakkaners *ak'a tetei.*

BONNI (v. L.). Ik bracht eens aan Bajo, kapitein der Bonni's (foto Ve 318) aan den surinaamschen oever der Lawa, een jachtgeweer ten geschenke. Het geweer beviel hem en nadat hij het goed had bekeken, legde hij het dwars over zijn schoot en verzocht de omstanders dichterbij te komen. Hij zeide daarop „*a dia, mi akra, joe gon dia, teki ing*" (het is hier, mijn *akra,* je geweer is hier, aanvaard het; vgl. 2H 51) en verzocht de omstanders, met handgeklap zijn *akra* te huldigen. Daarna plengde hij wat sterke drank op den grond voor zijn *akra* en vervolgens schonk hij aan alle aanwezigen wat sterke drank.

SAR De *akála* van het kind ontstaat als vanzelf, zooals het lichaam, en houdt op te bestaan bij den dood, gaat niet over naar een ander persoon (zie echter § 9). De *akala* zetelt in het geheele lichaam, is je lichaamsgeest. Als je slaapt, dan is de *akala* buiten het lichaam en kan je in een droom iets openbaren.

Een sterke *obiaman* kan de *akala* van een slapende op afstand oproepen en als hij kwaad wil, die *akala* met een geweer dood-

schieten; een goede *obiaman* kan de *akala* voor goede doeleinden oproepen. De *obiaman* ziet de *akala* als een gestalte.

Als je bang bent, als iets je laat schrikken, dan gaat de *akala* weg; je wordt ziek, ziet er bleek uit, hebt zware hoofdpijn en bindt daarvoor een doek om het hoofd. De *akala* moet teruggehaald worden door een kruidenbad. De Saramakkaners geven niet, gelijk de Stadsnegers, een feest voor de *akala*, wel voor de *jorka*.

Als het kind geboren is, dan deelen de ouders bier uit aan de menschen die komen om pret te maken en dit is een geschenk van het kind aan zijn *akala* (*nemseki*, zie § 9), opdat het kind op aarde altijd gelukkig zij.

De *akala* houdt bijv. van witte of rose kleur en u draagt een andere kleur: dan word je ziek. Of de *akala* houdt niet van iets, of houdt van goud, van zilver, van koper: je moet aan haar verlangen voldoen; wat je *akala* verlangt, wordt u in een droom geopenbaard. De *akala* geeft ook aan, of men iets moet doen of nalaten; hij is je geweten. Als ik tegen den wil van mijn *akala* handel, dan laat ze mij ziek worden; wel zwaar ziek, doch de *akala* doodt mij niet, gelijk een *jorka* kan doen.

STAD De *akra* of *kra* is *joe jeje*, dat je draagt (Fo 50, Wu 100 ziel, geest = *jeje*); inplaats van „mijn *akra*" zegt men ook wel „*mi jeje*", „*mi séi*" (Schu 101 SAR ziel, geest = *she*). De *akra* is de leidende geest van een mensch, zijn dagelijksche geleidegeest; roomsch katholieke Negers nemen aan, dat de *akra* de Engelbewaarder is.

Elke mensch heeft 2 *akra*'s, een mannelijke en een vrouwelijke, die er zijn, zoodra het kind geboren is. Die *akra*'s zijn geesten van den geboortedag. Is bijv. een kind op Zondag geboren, dan heeft het Kwassi tot mannelijken leidenden geest of *akra*, en Kwassibá tot vrouwelijken leidenden geest. Volgens een anderen zegsman, B.: elke mensch heeft een *man-kra* van den vader en een *oeman-kra* of *sisa* van de moeder (*sisa*, ook vermeld 1P 159; Ellis Ewe 15, Yoruba 133 noemt *sisa* een na den dood rondzwervende *kra*.) Vóór de geboorte en na den dood bestaat die *akra* niet[1]).

Zegsman B. heeft zijn *akra* in zijn handen, terwijl anderen hun *akra* in het hoofd hebben (vgl. 2H 47, 48); de *akra* is niet in het hart. Als men inslaapt, gaat de *akra* wandelen; de *akra* gaat boven uit het hoofd en keert ook langs dien weg terug. Alles wat je droomt, is

---

[1]) De naam *kasulu*, 1P 159 (en Penard, De menschetende aanbidders der zonneslang, Paramaribo 1907, blz. 228), is een vergissing, zie De Periskoop 24 Maart 1928.

wat de *akra* in het donker ziet en aan je overbrengt. Slapeloosheid is, dat de *akra* het lichaam niet wil verlaten. De *akra* kan voor een oogenblik van je weggaan, als je schrikt. Doch ook een kwaadwillige kan de *akra* weghalen met behulp van zijn eigen kwade *winti* (§ 12); dit is *wisi* (§ 48) (MK IX. De *kra* verlaat den mensch gedurende den slaap door den mond. Daarom is het zoo schadelijk met den mond open te slapen. Bij het einde van den slaap keert zij terug, doch geheel vrijwillig. Daarom moet men iemand nooit plotseling wekken, doch bedaard).

(2H 103 vermeldt: It is thought that the souls of men, like the *winti*, may belong to the earth, to the water, to the air. — Is hier eigenlijk de *djodjo*, § 10, bedoeld, die dikwijls met de *akra* dooreen gehaald wordt, zie 2H 44 ?).

Als men zwak is, dan gaat men naar een *loekoeman* (§ 37). Men neemt een kommetje waarin een kippenei en plaatst dat op de plek waar de *akra* is (hand of hoofd); schudt het ei, dan is dit een teeken, dat de *akra* gekomen is. Men vraagt wat de *akra* verlangt, bijv. een halsketting of een kip, en als de *akra* „ja" zegt, dan geeft ze dat te kennen doordien de betrokken persoon met het hoofd „ja" knikt; (uitvoeriger 1P 159, 2H 46 vlg.).

De *akra* vindt het aangenaam, als haar drager zich wascht met lavendelwater of eau de cologne; men doet dit in een groote Indianen-prapi (schaal), kan er ook wat jenever, brandewijn en bier bijvoegen en rondom den schotel doet men bloemen. Het water mag slechts één maal dienen, wordt dan weggeworpen.

Als je de *akra* niet het offer geeft, dat zij verlangt (bijv. kip, eend, een ketting, een ring), dan kan zij je je gewone bezinning benemen, zoodat je als een dwaas rondloopt, gaat stelen, enz.

Men geeft nu en dan een feest om de eigen *akra* te eeren, en in het bijzonder, als die *akra* vertoornd is en verzoend moet worden. Ook de Negers die tot een kerk behooren, doen dit. Soms doen zij het bedekt, bijv. iemand geeft een verjaarsfeest; in werkelijkheid is dit een feest voor de *akra*. Als degene die het feest aan zijn *akra* geeft, bijv. op Zondag geboren is, dan moet dat feest plaats vinden op een Zondag en de aanzittenden moeten allen naamgenooten zijn, die ook op Zondag geboren zijn.

Het volgende heeft iemand bij een gegoede creolenfamilie (de overgrootmoeder der kinderen was een Negerin) te Paramaribo bijgewoond. De familie verhuisde. Vóór men het ledige huis verliet, sprak de grootmoeder tot alle kinderen, wier namen (ook die der

kinderen welke reeds vooruit waren gegaan) ze opnoemde, zeggende, dat ze heengingen: „gaan jullie mee, want wij verhuizen; niemand mag hier achterblijven; en tegen haar dochter, de moeder der kinderen: „Annie, laat ons gaan". Annie antwoordde: „ja ma, laat ons gaan, maar jij mag ook niet achterblijven, ma!" Klaarblijkelijk was dit het oude gebruik, ten doel hebbende te zorgen, dat de *kra*'s niet achterblijven. (Iets dergelyks, 2H 49—50, 2P 18—19).

§ 6. Het dubbel.

STAD Het komt voor, hoewel weinig, dat iemand zichzelf naast zich ziet loopen. v. L. kent personen in Paramaribo, die dit hebben; een dame, mej. K., is van schrik hiervan gestorven.

Waarschijnlijk doelt hierop 1P 161: „De *kra* vertoont zich soms aan zijn eigenaar als een zichtbaar evenbeeld en, wordt dan *dobroe* geheeten. Dikwijls gedraagt zulk een dubbel zich zeer verkeerd en brengt daardoor zijn eigenaar in ongelegenheid". Ook Bex V: „er slaat een uur, waarop *Kra* je aankondigt, dat de dood je bedreigt. Dan zie je iets om je zweven, je *dubloe,* je dubbele, je evenbeeld".

§ 7. De *kraka.*

Een zichtbaar beeld van de *akra,* is de schaduw, die de Djoeka *kraka* noemt.

De *akra* van den eenen mensch is machtiger dan de *akra* van een ander. Wanneer nu de schaduw van een mensch met sterke *akra* strijkt over een mensch met zwakker *akra,* of zelfs over een lichaamsdeel van dezen, dan heeft deze kans ziek te worden, te verzwakken en in het ergste geval kan het zijn, dat de zwakkere *akra* de vlucht neemt. Ook voorwerpen, zooals een jachtgeweer, kapmes, bijl, kunnen hun goede eigenschappen verliezen, als de *kraka* van een ander er overheen gaat. Het hindert niet, als de schaduw van iemand ergens op valt, doch wel als de schaduw er overheen strijkt. [Ik stapte eens over het op den grond liggend geweer van een Djoeka; deze zeide, dat Djoeka's dat niet prettig vinden. d. G.].

Gesteld, dat een sterke *wisiman* aan een vijand een *kinoto* (oroekoekoe-slang, Lachesis atrox) of *jakroeka* (boschmeesterslang, Lachesis mutus) toezendt, en de betrokkene weet de slang te ontwijken, dan nog kan de *akraka* van de slang, de *akraka* van dien

mensch bijten en de betrokkene sterft aan slangebeetverschijnselen.
Menschen die een ander kwaad willen doen, probeeren diens *akra* te vangen en dat kunnen ze doen door hem schijnbaar achteloos te volgen en als ze in zijn *kraka* gekomen zijn, de *akra* te vangen in een, tevoren in een kruidenbad (§ 57) gedrenkten doek, dien ze bij zich hebben. De boosdoener bewerkt thuis de gevangen *akra;* hoe dit geschiedt, is niet bekend; de *wisiman* verklapt dit geheim niet. Hij richt die *akra* erop af om den drager der *akra* bijv. tot een dief te maken of tot iemand die aan den drank verslaaft, of die de vrouwen van zijn vrienden verleidt; daarna wordt de *akra* losgelaten en treedt weder in zijn drager.

STAD De schaduw van een mensch is niet zijn *akra.* (MKIX De *kra* is heel wat anders dan de *somra* (WU 194 *sombra*, schaduw) of *mikrá.* Deze noemen wij ook *sce.* De *kra* is een andere geest, die, behalve de *sce,* ons bijblijft).

§ 8. De *jorka.*

Elke mensch heeft een *jórka;* bij de geboorte is de *jorka* reeds aanwezig, doch men gebruikt het woord *jorka* slechts met betrekking tot het bovenzinnelijke dat van den persoon na den dood blijft voortbestaan. [3J 92 De *jorka* van een overleden persoon blijft al de karaktereigenschappen van dezen behouden].

Men maakt onderscheid tusschen *takroe jorka*'s, gewone *jorka*'s en *Granjorka*'s. De *takroe jorka*'s zijn de geesten van slechte menschen, die ook na hun dood hun booze daden blijven voortzetten. De gewone *jorka*'s zijn de *jorka*'s van goede menschen, die echter geen bijzondere verdiensten hebben. De *Granjorka*'s zijn de geesten van afgestorvenen die groote daden verricht, of een heilig leven geleid hebben, of bijzonder deugdzaam waren. Men onderscheidt (1L 42) dezulken die *Gado bresi* (door God gezegend) zijn, d.z. zij die op aarde zulk een goed leven hebben geleid, dat zij na hun dood dicht bij de goden mogen wonen; hun gebeden aan de goden worden altijd verhoord. Van de anderen wordt gezegd *A de kroetoe na gado kondre* (hij neemt deel aan de raadsvergaderingen der goden); dit zijn degenen die hun medemenschen tot zegen zijn geweest en aan het geluk en den vooruitgang van den stam hebben medegewerkt; na hun dood worden zij tot de raadsvergaderingen der goden toegelaten, ter beraadslaging over het lot der aardbewoners. Tot de eerste soort *Granjorka*'s behooren zoowel vrouwen als mannen, tot de l.g. alleen mannen. Bij

vele gelegenheden bidt men tot de *Granjorka's*, die dan pleitbezorgers bij de goden zijn.

[C 13—14 meldde: Zij gelooven, dat met den dood het bestaan van den mensch eindigt, doch dat de geest van den afgestorvene niet geheel verdwijnt maar nog langen tijd onder hen blijft. Ook gelooven zij aan ongelukkige geesten, die door een vroeger misdadig leven, rusteloos moeten ronddwalen, terwijl het leven op aarde der rustige geesten vrij van misdaden zou zijn geweest.

Belooning hier namaals voor goede daden nemen zij niet aan; misdaden worden echter, naar hunne meening, gestraft met rusteloos rondzwerven.

Zij zeggen dat die geesten alles weten wat er omgaat, en dat zij op hunne feesten er mede in aanraking kunnen komen, menigen wenk en opheldering ontvangen, en door verborgen teekens middelen tegen ziekten te weten komen, waaraan zij het volste vertrouwen hechten].

De *jorka* blijft bij het lijk, zoolang dit nog niet begraven is, of bij haar en nagels, en men kan dan vragen stellen aan de *jorka*, zie §§ 82, 89.

Het woord *jorka* is vermoedelijk van afrikaanschen oorsprong. [Een onderscheiding als tusschen de *akra* van den levende en de *jorka* van den doode, komt ook in Afrika voor, zie Ellis Ewe 15 vlg.; mijn onderstelling, dat *jorka* afkomstig zou zijn van het Kalienja-indiaansche woord *joroka*, geest (1G 51, Enc. 393, 2H 109) trek ik thans in. d. G.].

De *jorka* van een overledene kan in een familielid of vriend treden, zonder dat die het weet. Zoo iemand vertelt dan bijv. van plaatsen of streken waar hij nooit geweest is, doch waar de overledene is geweest. Het komt voor, dat jaren later die *jorka* zich nogmaals door den ander openbaart. Wat bij de Stadsnegers voorkomt, dat iemand zich meester kan maken van de *jorka* van een lijk, komt bij de Djoeka's niet voor. Wel kan men, en dit geschiedt veelvuldig, de hulp der *Granjorka*'s inroepen met een offer aan de *fragatiki*. En zie voorts §§ 82—89.

SAR Elke mensch heeft een eigen *jorka*; dier en plant hebben geen *jorka*. De *jorka* blijft na den dood op aarde zwerven en kan treden in de hersens van het achterhoofd van een levende. De *jorka* kan dan door diens mond spreken en profeteeren („die dingen komen soms uit; de duivel heeft ook zijn middelen" zeide mijn zegsman, die Christen was), bijv. „over een paar jaren zal ik ziek worden". Men zegt van zoo iemand „*a habi geesti*". Zoo'n door een geest

bewoonde moet men nooit op het achterhoofd krabben, want dan begint de *jorka* te praten bij monde van den persoon waarin ze is, en dat is niet gunstig. Misschien zal de *jorka* zich laten betalen omdat je hem bent lastig gevallen.

Als iemand gestorven is, dan nemen ze wat van zijn okselhaar en schaamhaar en wikkelen dat in een doek; dan is de *jorka* van den doode erbij en deze ondervraagt men wat de reden van het sterfgeval is. [3J 92, 4J 55 Zoolang een onderdeel van het lichaam aanwezig (niet begraven) is, zoolang vertoeft ook de geest daarin].

Als men iemand kwaad doet of doodt, dan komt de *jorka* van den beleedigde dit wreken, treedt in den schuldige, maakt hem ziek (mijn zegsman meent dat dit hetzelfde is, wat de Stadsnegers toeschrijven aan een *lebba* of *libba*, § 24 (14)).

Als iemand ziek wordt, of zwak is, dan gaat zijn familie naar zoo'n door den *jorka* van een overledene vervulde; men schenkt *sopi* (sterke drank) uit over de aarde en zegt *jorka, oe ko kai mei ko feng koe wi* (geest, wij komen u roepen om u bij ons te doen komen) en daarna: „ik wil je vragen naar de oorzaak van deze ziekte en of de zieke zal sterven of leven". De *jorka* antwoordt: „zoo een fout heeft hij begaan; daarom wordt hij ziek". Dan vraagt men: „als wij u betalen, zal hij dan beter worden?" Als het antwoord luidt: „ja, geef mij panji's (doek), of dram (sterke drank)", dan zal de zieke beter worden. De zieke betaalt aan dengene dien hij kwaad heeft gedaan. Bijv. ik heb uw broer doodgeslagen; die broer komt als geest en ik moet goederen geven aan u, want het was úw broeder. Die *jorka* zou ook mijn familie kunnen dooden; wij noemen dat meestal *koenoe* (zie § 14). Als ik zoowel de zieke als de door een geest bewoonde, ben, dan moet men bij mij komen om den mij vervullenden geest op te roepen en te vragen of ik sterven zal of niet.

Als een *jorka* die niet mijn eigen *jorka* is, bij mij is, als ik sterf, dan gaat die op mijn broer of nicht over; er zijn menschen die drie *jorka*'s hebben.

Datgene wat de bij de trom dansenden vervult, is nooit een *jorka*: een *jorka* danst niet, is alleen een onrust wekkende ziel.

Zie voorts Sta 262.

STAD Elke mensch heeft een eigen *jorká*; tapir en hert hebben een *jorka*, de overige dieren niet. De *jorka* van een mensch was er niet voor de geboorte, doch blijft na den dood eeuwig in verband met de familie (zie ook 2H 113). [Volgens Bex XVII moet men een lijk

niet aanraken, vooral het hoofd niet, noch den naam van den overledene uitspreken of naar het lijk wijzen, want daardoor zou de *jorka* in je kunnen varen].

Als iemand slecht heeft geleefd, kan zijn *jorka* niet tot rust komen, verstoort de menschen, treedt in vleermuizen of nachtuilen op of loopt op straat en valt iemand aan.

De *jorka* van een doode zal uit zichzelf niemand kwaad doen, doch een *wintiman* (§ 37) kan haar nemen, betalen, aanzetten om kwaad te doen; zoo kan bijv. je eigen vader je dooden. De *wisiman* (booze *wintiman*) gaat naar een graf, graaft het lijk op of komt er met dranken om de *jorka* op te roepen, neemt de *jorka* mede en zendt die naar iemand dien hij ziek wil maken, hetzij uit persoonlijke wraak, hetzij omdat iemand er hem voor betaalt. Hij doet bijv. de *jorka* in een flesch, stopt dien in den grond en wie er over stapt, krijgt de *jorka* in zich. De *wisiman* kan ook iets in je spijs of drank mengen en zoo de *jorka* in je brengen. Er zijn enkele menschen (vooral vroeger waren die er), die, als iemand sterft, weten hoe ze iets bij het graf moeten zetten en dan kan niemand de *jorka* van den doode bemachtigen om kwaad te doen.

De *jorka* van mijn overleden moeder beschermt mij; doch als ik bijv. slecht ben tegen mijn zuster, dan laat mijn moeder's *jorka* mij ziek worden.

Wie een tapir doodschiet, moet een *socsá*-dans (§ 53) geven. Men kookt dan den kop, eet dien tezamen en maakt wat pret. Als je dat niet doet, krijg je nooit meer gelegenheid een tapir te schieten, want de *jorka* jaagt dien weg. Zie ook Bex I, XVII en 2H 10—12 (manati).

Er zijn menschen die kruiden hebben als *opo* (amulet), doch er is niet genoeg kracht bij; dan voegen ze er een *jorka* bij om kracht te geven. Dit geschiedt o.m. als een man een vrouw wil hebben.

Een doode doet men schoone kleeren aan; de gedragen kleeren legt men buiten, achter het huis, en den dag na de begrafenis wascht men die kleeren. In dien tusschentijd kan een slechte *loekoeman* (§ 37) bij die kleeren komen en de *jorka* eruit nemen en gebruiken om menschen lastig te vallen. De goede *loekoeman* weet de *jorka* tot rust te brengen met een kruidenbad waarmede men je wascht.

Een Stadsarbeider, W., die met van Lier in 1911 aan de Gonini-monding was, lag ziek en bekende: „ik heb een *ampoekoe* (§ 24 (2)), die zich uit liefde bij mij als zijn *hási* (paard, drager) heeft gevestigd, een *bakroe* (§ 49) die mij beschermt tegen aanvallen van anderen en

door mijn vader in mij geplant is, en een *jorka*, die, toen ik nog jong was, door mijn vader (een *obiaman* van de Para) uit het graf van een afgestorvene is gehaald en in mij is gezet, welke *jorka* voor mij werkt, zoodat ik werkende, zelf niet bemerk dat ik werk, niet moe word. Deze W. stierf en zijn lijk werd begraven op de begraafplaats aan den Gonini-mond. Geruime tijd later betrapte v. L. een Stadsneger die 's middags 12 uur (vgl. § 57 slot en II P 158) op die begraafplaats bezig was om de *jorka* van W. te vermeesteren, teneinde die in een ander te zetten (de in W. gezette *jorka* verdween bij diens dood; hier ging het om de *jorka* van W. zelf).

§ 9. *Ninseki* en reïncarnatie.

De *ninseki* (naamgenoot) van den mensch is datgene wat zich reïncarneert.

Elk Djoeka-kind wordt geboren met den geest van zijn *ninseki*. De *ninseki* kan een der voorouders uit dezelfde familie zijn, doch ook iemand niet uit de familie; zelfs iemand van een ander ras, wat echter niet veel voorkomt. Echter kan nooit een vrouw als *ninseki* terug komen in een mannelijk kind, of een man in een vrouwelijk kind.

De *ninseki* blijft na den dood voortbestaan en komt weder in een ander kind terug; het kan heel lang duren, het kan ook kort zijn. In dien tusschentijd is de *ninseki* in het geestenrijk; echter is de *ninseki* die in een kind is getreden, toch ook nog in het geestenrijk. Oséisi (Granman der Djoeka's, overleden 1915) bijv. is in een achterneefje te Drietabbetje getreden, doch blijft in het geestenrijk voortbestaan en wordt aan de *fragatiki* (§ 55) aanbeden, en die aanbidding heeft niets te maken met dat kind.

Het is de plicht der ouders om zoo spoedig mogelijk na de geboorte van een kind, er zich van te vergewissen wie de *ninseki* is, van welken afgestorvene de geest is, die in het kind is gevaren. Men moet namelijk, opdat het kind gezond opgroeie, op gezette tijden offeren aan den *ninseki* en daarvoor moet men diens naam kennnen. Zou men dit offeren verzuimen, dan kan het gevolg zijn, dat het kind ziek wordt of sterft. Wie de *ninseki* is, wordt óf door een *obiaman* geopenbaard, óf door het orakel (§ 54), een enkele keer ook wel in een droom aan een bloedverwant. Zie verder § 73.

De eigenschappen van den *ninseki*, goede zoowel als slechte, zijn ook de eigenschappen van het kind. Op Drietabbetje werd een kind

geboren en later bleek het den ouders, dat zijn *ninseki* een Stadsneger was, een balatableeder die vriendelijk voor de ouders was geweest en die te Drietabbetje begraven was. De ouders zeiden: „dat kind heeft *bakra*-manieren" (*bakra* = Blanke, doch ook halfbloed of Neger uit de stad of van elders in West-Indië).

SAR Stel ik heb u iets goed gedaan; u gaat dood en als ik een kind moet krijgen, dan gaat uw geest, uw persoon, over in mijn vrouw („zooals de Heilige Geest in Maria", zegt mijn zegsman); u is de *nemseki* van dat kind. Wij herkennen dat u het is, aan een teeken; bijv. u had zich vroeger gesneden en aan het kind is dat litteeken te zien.

Wie het zal zijn, die aldus in het kind zal optreden, openbaart zich tijdens de zwangerschap aan den vader of aan de moeder, die dezen persoon droomt. Bijv. ik droom dat u mij een houwer (kapmes) hebt gegeven; dan weet ik, dat een jongen geboren zal worden. Droomt mijn vrouw, dat u haar een potje of kom geeft, dan weet ze, dat een meisje geboren zal worden. Doch ook mijn vrouw kan van een houwer droomen. En na uw dood kan uw geest evengoed in een meisje als in een jongen treden.

Man kan terugkeeren als man of als vrouw; vrouw kan terugkeeren als vrouw of als man. Een Boschneger kan zeggen: „als ik sterf, dan zal ik niet een man worden, maar een vrouw; een vrouw zegt evenzoo: „ik zal niet een vrouw worden, maar een man".

Wat men in de stad *djodo* en *akra* noemt, is dezelfde geest; de Saramakkaners noemen dit *Akala* en gebruiken den naam *djodjo* (§ 10) niet. Mijn tegenwoordige geest is mijn *akala* en tegelijk de *nemseki* van iemand die vroeger leefde en toen diens *akala* was. Als iemand sterft, dan blijft deze geest rondzwerven, treedt bijv. na 1 of 2 jaren in een kind en blijft gedurende het geheele leven van dien nieuwen mensch in hem. De Stadsnegers gelooven dat ook (beweert mijn zegsman). Men zegt van dien vroegeren mensch „*a kong anási na mi*", hij is mijn *nemseki* geworden. Zijn *anási* of *nemseki* is overgegaan, zijn *jorka* is afzonderlijk gebleven.

De *nemseki* kan ook zijn de geest van iemand die tot een ander ras behoorde of in een ander werelddeel leefde.

Als iemand altijd ongelukkig op aarde leefde, verbergt hij zich, openbaart zich niet in een droom en alleen aan een teeken aan het kind is te zien, dat hij het is, die in dit kind is getreden.

De ouders weten altijd wie de *nemseki* van hun kind is. Eénzelfde *nemseki* kan in 2, 3 tot 4 menschen wonen, die

allen een verschillenden naam hebben; het gaat hier niet om gelijkheid van naam.

Een menschengeest treedt nooit in een dier. Er is echter wel iets van soortgelijken aard bij de dieren. Ik schiet bijv. een konijn (Dasyprocta Aguti) en snijd in de ooren. Later schiet ik een ander konijn en zie datzelfde merk weder.

STAD De *akra* van een gestorvene komt later terug in een andere buik en wordt opnieuw geboren. Wie arm was kan in het volgende leven rijk zijn; men kan ook in een ander ras wedergeboren worden. Alle menschen hebben vroeger al geleefd, doch nooit als dier. Alle Negers, Stadsnegers zoowel als Boschnegers, gelooven in deze wedergeboorte. Een andere zegsman zegt: *Nemseki* is, wie op denzelfden weekdag geboren is (§ 5), of wie denzelfden gewonen (doop-)naam heeft; hiermede wordt niet gedoeld op reïncarnatie.

Het komt voor, dat een kind geboren wordt en men ziet aan een merkteeken, dat het een vader, neef of tante is, die herboren wordt. Sommigen maken bij een gestorven kind een gaatje in het oor, als merkteeken. Uitsluitend een familielid wordt op deze wijze herboren. Als het niet een dergelijke reïncarnatie is, dan rekent men, dat de mensch uit God komt.

Zie nog: Stn III/1/301 Alle negerslaven hebben het geloof, dat wanneer zij als slaven terechtgesteld worden, ze naar hun vaderland (Guinea) gaan en daar hun volle vrijheid herkrijgen. (Labat, Nieuwe reizen naar de Franse eilanden van America, Amsterdam 1725, I 158-159 de Negers uit Mina in Afrika plegen licht zelfmoord „zig inbeeldende, dat ze na haar dood in hare landen weêr zullen verryzen; welke zotte inbeelding in haar zo gewortelt is, dat men ze hen onmogelijk uit 't hooft praaten kan"). Stn III/1/184 De Negers gelooven aan eene gedaanteverwisseling van de ziel van een afgestorvene, hetzij in een nieuwgeboren kind, of in een dier. Stn II/2/283 Overigens gelooven deze vrije Negers (Saramakkaners), dat hun ziel niet sterft, maar in een ander lichaam voortleeft, dus in een soort zielsverhuizing. Teenstra II 172 Velen hunner gelooven, dat de zielen der afgestorvenen in de jonge kinderen wederkeeren, vermeenend tevens, dat dezelve hen altijd en overal omgeven en kennis van hun doen en laten hebben.

Enc. vermeldt niets over het reïncarnatie-geloof; van Lier heeft het opnieuw ontdekt (5L, 6L).

§ 10 De *gado* (*djodjo*).

Hetgeen de Stadsnegers *djodjo* of *widjodjo* noemen, en de Boschnegers *gado* (god), is het volgende:

Bij allen heerscht het begrip, dat er op bepaalde plekken geesten wonen: in het bosch bij kreekmondingen, onder groote boomen (vooral de kankantri, Ceyba), bij groote rotssteenen in het woud, enz.; in de stad op erven, bij een vruchtboom of in een waterput, ook wel aan de negerpoort; op de plantages bij de sluis, bij de groote lostrenzen, aan de landingsplaatsen, enz. Een dergelijke geest nu, kan uit genegenheid voor een familie bij de geboorte van een kind in dat kind (of in de nog ongeboren vrucht) varen en treedt dan verder op als een soort beschermgeest. Vóór de geboorte van het kind vindt men door raadplegen van den heiligen bundel (§ 54) uit, waar de *gado* zich ophoudt en gaat naar die plaats om aan den *gado* te offeren. Wederom wordt geofferd na de geboorte en het individu doet het voorts zijn leven lang op gezette tijden en des te meer bij ziekte of andere onheilen.

Men moet echter voorzichtig zijn met deze beschermgeesten; ze zijn lichtgeraakt en wreken de minste beleediging die hun wordt aangedaan. Het individu kan ziek worden, tegenspoed hebben in alles wat hij onderneemt, en nog meer, doordien zijn *gado* (*djodjo*) verstoord is. Deze geest kan bijv. verlangen dat zijn drager een bepaalde kleur draagt, of kan verstoord zijn omdat zijn drager woont op een plaats die dien geest niet aanstaat.

Eigenaardig is, dat de *gado* ook verstoord raakt, wanneer het individu door anderen beleedigd of slecht behandeld wordt. Als bijv. iemand mij niet groet of mij hoont of op een andere wijze tekort doet, dan zal de verstoordheid van mijn *gado* daarover, zich als ziekte van mij, openbaren. Kiemboto, een meisje van het dorp Pauwi, is eraan gestorven. Op het dorp was zij niet gelust, er werd veel kwaad van haar gesproken; haar stiefmoeder kon het nooit met haar vinden, enz. Toen het lijk werd rondgedragen (§ 82), verklaarde dit, dat Kiemboto was weggehaald door haar *gado*, die den smaad en de hoon, haar telkens aangedaan, niet langer verdragen kon.

STAD Ieder mensch heeft 2 *djodjo*'s, een man en een vrouw, *mama* en *papa*. De *djodjo* is iets dat op een bepaalde plaats is, bij een boom, een put, den mond van een kreek. De *djodjo* blijft daar, doch hij heeft het kind gebracht aan de moeder. Bijv. de moeder droomt vóór ze zwanger is, dat ze gaat naar een put of kreek en

daar met den hengel een visch vangt; of dat ze onder een boom een ei vindt. Dat is de *djodjo*, die het kind aankondigt aan de vrouw. Soms is er ook geen droom.

De man-*djodjo* en de vrouw-*djodjo* hebben niets te maken met de vleeschelijke moeder van het kind; zij kunnen op geheel verschillende plaatsen wonen en zijn niet een echtpaar. De *djodjo* kent mijn gewone naam niet, heeft alleen met mijn dagnaam (§ 5) te maken. Overigens echter heeft de *djodjo* niets te maken met de *akra*.

De *djodjo* is eigenlijk een *winti*, hetzij Indiaan (§ 22), hetzij *Kromanti* (§ 24 (13)), enz. De *djodjo* geeft eigenschappen aan het kind, doch komt nooit, als het kind volwassen is geworden, op de wijze van een *winti* over den persoon (bezetenheid); wel kan de *djodjo*-geest van den een als *winti* over een ander komen.

Als er *winti* gedanst wordt en een *winti* wil over een mensch komen, en de *djodjo* wil dat niet, dan belet de *djodjo* (§ 37 de *akra*) het. Als het noodig is, kan de *djodjo* zijn beschermeling bewaken. Bijv. je bent ergens gegaan en er zou je iets overkomen, doch in het geheim heeft je *djodjo* dien boozen geest van je afgewend (zie ook 1H 211-212).

Het komt voor, dat een kind ziek wordt en de deskundigen vorschen uit, dat de *djodjo* van het kind een belooning wil hebben, bijv. als die *djodjo* een Indiaan-*winti* is: bakoven, bananen, kassave, cognac, sigaren, kleedingstukken. Dat wordt bij elkaar gebracht en in een kleine mand gedaan, die men neerzet op de plaats waar de *djodjo* woont. Het kind wordt op die plaats gewasschen; is daar water, dan met dat water; anders neemt men water mee. Daarmede is de *djodjo* beloond. Woont bijv. de familie te Paramaribo, doch de *djodjo* van het kind ver in het binnenland aan den Gonini-mond, dan zou men daarheen moeten gaan om de *djodjo* te beloonen, doch kan niet gaan. Men doet nu de belooning in een klein speelgoedscheepje met een vlag of papiertje erop „dit is voor den Gonini-mond" en laat dat scheepje te Paramaribo te water (Bex VI: door de rivieren staan we in verband met de *mama*'s in de bosschen en tot over zee). Desgelijks als de *djodjo* woont bij een boom dien men niet bereiken kan, legt men de belooning in het bosch neer.

MK XX Een *djodjo-pikien* is een kind dat door den geest in den moederschoot is gemerkt, bijv. bij het oor; krijgt zoo'n kind *winti*, dan kan het de *winti-mama*, den geest die hem alsdan vervult, noemen.

Volgens een zegsman, zendt de *Gronmama* (§ 22) de *djodjo* of

séi (§ 5); volgens Bex VI wordt de *djodjo* ook *mama* van de *kra* genoemd (*mama* is, naar het schijnt, een algemeene naam voor den natuurgeest van een plek of van een groep individuën).

§ 11. *Gado* der tweelingen.

Er bestaat een *gado* die uitsluitend tweelingen (§ 33) beschermt. Wordt van een tweeling er een ziek, dan moet uitgezocht worden, of diens persoonlijke god of de tweelinggod verstoord is, en dienovereenkomstig wordt geofferd. Dat geldt niet alleen voor kinderen; ik heb het meegemaakt, dat de heilige bundel aan een grijsaard die vele tegenslagen had, als de oorzaak aanwees, dat zijn tweeling-*gado* verstoord was; de oude man haastte zich toen, aan dezen te offeren.

§ 12. *Gado (winti).*

Een mensch kan met een der in § 10 bedoelde lagere goden of natuurgeesten ook op andere wijze verbonden zijn, dan aldaar is beschreven. N.l. zoo, dat zoo'n geest nu en dan zijn drager (*hasi* = paard) geheel vervult; deze verkeert dan in een toestand van bezetenheid. Zie verder §§ 36, 37.

§ 13. *Kina* (treef).

Kina beduidt ongeveer: door hoogere machten verboden handeling. Er zijn algemeene, groeps- en persoonlijke *kina*'s.

Een algemeene *kina*, die de gansche stam raakt, is bijv. het verbod van vloeken, waardoor men tegen *Grantata* zou handelen § 41). Een voor allen geldende *kina* is ook, dat de *gado* van een plek, niet wenscht dat men zijn naam uitspreekt; op de rivier, in of nabij een val, zal een Boschneger dan ook nooit den naam van dien val noemen (§§ 4,23 en zie Ve 327, 1G 55, 3J 91). En in een streek mag men op een bepaalden dag, de *kinadéi*, niet werken (§ 25).

Boasi-kina noemt men een *kina*, op welker overtreding de straf van melaatsheid (*boasi*) staat. In de eerste plaats is er de *boasi-kina* die men erft in de vaderlijke lijn (soms kent men den vader, of althans diens *kina*, niet, en kan de *kina* niet in acht nemen). Voorts is er de *lo-kina* die men erft in de moederlijke lijn, welke verbiedt het vleesch van het totemdier der *lo* te eten. Voor degenen die als tweeling geboren zijn, is *boasi-kina*, het eten van het vleesch van de sapakara-hagedis, en van alle apenvleesch, den baboen (brulaap) al-

leen uitgezonderd, omdat deze de kenmerken van den aap: intelligentie en vlugheid, mist, en daarom niet als aap geldt. Tweelingen hebben nog meer *kina*'s, bijv. het verbod van de vruchten van kruip- of slingerplanten te eten (pompoen, meloen, markoesa enz.).

Elk heeft voorts een *kina* van den *gado* dien de stadsnegers *djodjo* noemen, en wie een *gado* heeft door wien hij bezeten kan worden, heeft ook van dien *gado* een *kina*.

Overtreding van de *kina* kan geneutraliseerd worden, door dadelijk na de overtreding de pot waarin de verboden spijs bereid was, van onderen te likken, of met middelen uit het plantenrijk, bijv. *sangrafoe* (§ 58).

Het begrip *kina* wordt ook figuurlijk gebruikt. Een man heeft bijv. gereedschap van een ander geleend en niet op zijn plaats teruggelegd. De ander geeft zijn ongenoegen te kennen door te zeggen „*na mi kina*", d.w.z. een dergelijke nalatigheid is mijn treef, die duld ik niet. Ook in de stad, en dat niet alleen bij Negers, bezigt men op een dergelijke figuurlijke wijze het woord „treef". [Vgl. Duitsch „ich verbitte mich".] Zie voorts § 39 *moela*.

SAR De *kina* (Schu 107, 1H *tchina*) is veelal *tata* (vader) *kina*, komende uit de vadersfamilie, doch er is ook *kina*, komende van je *nemseki*, en voorts is er (1H 310, 318-319) *kina* van de *obia* (§ 59) die de betrokkene draagt.

STAD Treef komt van je mannelijke of/en van je vrouwelijke *djodjo*. Bovendien is er een vaste treef, die je van je vleeschelijken vader krijgt, niet van je moeder. Dagboek d.G. 1903. Cadel kermt, dat hij geen eten heeft. Rijst alleen is hem te min en onze hertenhâché is „treef" voor hem. .... Albert schoot een vrij groot hert, 't welk Aken niet in zijn korjaal (boot) wilde laden, omdat het zijn treef is (iets dergelijks Bakhuis 120).

Zie voorts Lampe, Benjamins Treef en 2H 73 en over vader-*kina*, 5H 719 en in Afrika Pechuël-Loesche 298 en 465.

§ 14. *Mekoenoe* (*koenoe*).

Mekoenoe of *koenoe* is het noodlot of de vloek die over een familie of *lo* hangt. De *mekoenoe* brengt krankzinnigheid, zuigelingensterfte, twist en oneenigheid, vijandschap of verkoeling tusschen familieleden of vrienden, afspringen van huwelijksverbintenissen, misoogst, tegenspoed bij de jacht, zinken van booten in de watervallen; of zij laat de leden van een familie stelen, overspel plegen, twist met andere *lo*'s zoeken, enz.

Een *mekoenoe* ontstaat vooral door *pikadoe*, d.i. bloedschande, doch ook door woordbreuk in een gewichtige overeenkomst, schenden van beloften, bedrog, ontrouw, valsche getuigenis, uitspreken van een onrechtvaardig vonnis, enz. De *mekoenoe*, hoewel veelal veroorzaakt door den misslag van een enkelen persoon, hangt over diens geheele familie of *lo* en het heet, dat ze eeuwig voortduurt, doch sommigen meenen, dat ze afloopt, als de straf gevallen is.

Aan de *koenoe* wordt niet geofferd, doch des te meer moet zij aanbeden worden.

PARAMAKKANERS d.G. 1937. Men zegt, dat over het dorp Langa Tabbetje een *koenoe* ligt, doordien indertijd de Granman Apensa en een ander in het bosch een mensch gedood hebben.

SAR 1H 62-79, 3J 132-137 en 4J 51 vlg.

STAD 2H 69. Wu 48 bloedgeld = *mekoenoe-moni*, bloedschuld = *mekoenoe*.

§ 15. *Fiofio.*

Fiofio is een toestand, die ontstaat tusschen vrienden of bloedverwanten waar het gevolg van kan zijn ziekte, tegenslag, zelfs dood.

Voorbeeld: de vrouwen van twee broers krijgen ruzie over de kinderen. De eene broer spreekt den andere daarover aan, doch men laat het erbij en schept de zaak niet uit de wereld, en daardoor ontstaat tusschen de twee gezinnen *fiofio*. Wordt nu in een dier gezinnen iemand door een sipari (rog) gestoken, of raakt een huis in brand, of wordt een kind ziek, dan acht men dit het gevolg van de *fiofio*. Om dit te voorkomen, hadden degenen die onmin met elkaar hadden, samen aan de *fragatiki* een offer moeten plengen en voor het aangezicht van de *Granjorka*'s terugnemen wat ze over en weer gezegd hebben, biddende dat er geen *fiofio*-gevolgen van ontstaan mogen. Zoolang dit niet gebeurd is, is er een reeks rampen te wachten en veelal zullen de betrokkenen, als het eerste ongeluk gebeurd is, zich haasten het alsnog in orde te maken.

Zij die in *fiofio* gelooven, zweren bij kris en kras, dat bij het overlijden van iemand als gevolg van *fiofio*, terwijl de laatste adem gegeven wordt, de *fiofio*-geest door de traankanalen naar buiten treedt, in de gedaante van het insect *fiofio*, dat een huis- of boschwants is.

SAR Als wij ruzie krijgen en ik zeg „ik wil dit potlood niet meer gebruiken" en ik gebruik het toch, dan wordt mijn *akala* boos en maakt mij ziek: „*a kisi fiofio*". Dan maak je een kruidenwater (§

57), blaast erover en zegt „ik moet niet ziek worden". Zie ook 1H 148-150.

STAD (van Lier) Het *fiofio*-begrip heerscht bij den Stadsneger even sterk, of nog sterker, dan bij den Djoeka. Een kindermeisje dat ontslagen wordt en aan wie door mevrouw onvriendelijke woorden zijn toegevoegd, waarop zij boos heeft geantwoord, zal, voor ze het huis verlaat, zich nog tijdig bedenken en afscheid van de kinderen nemen, omdat zij vreest, dat er anders *fiofio* ontstaat. Immers, de kinderen die aan haar gewend waren, mochten haar eens op straat ontmoeten, naar haar toeloopen, met haar spelen of haar aanraken; dat zou onmiddellijk *fiofio* tot gevolg kunnen hebben.

Geen *fiofio* dreigt, als de betrokkenen in ruzie blijven, doch wel als ze weder vriendelijk met elkaar worden, zonder dat de ruzie is uitgemaakt.

§ 16. *Moejèmboe.*

Moejemboe beduidt sensitief, intuitief voelend, ook: een voorgevoel hebben, zoowel bij Djoeka's als bij Stadsnegers. Voorbeeld: toen ik (v.L.) een voorgevoel had, dat Ds. Hoekstra overleden was, zeide ik tot een Djoeka: *„mi moejèmboe náki mi dati wan gran patri foe mi kierki didde"* (mijn gevoel slaat mij dat een groote priester van mijn kerk dood is).

III. De goden en geesten.

§ 17. *Nana* of *Masra Gado* (Heere God).

De Djoeka gelooft in een Opperwezen, *Naná* of *N'ná* geheeten; ook de Bonni's noemen het Opperwezen *Nana*. [Volgens 1H 29, 153 bezigen Saramakkaners het woord *Nana* om de voorouders uit Afrika aan te duiden; in Afrika is (Ellis Tshi 24) *Nana* een eeretitel met de beteekenis van „grootvader"; het Opperwezen noemen de Saramakkaners *Gran Gado*, zie 3J 83, 84].

Deze opperste God is zoo hoog verheven boven de menschheid, dat Hij niet anders dan door de tusschengoden gediend kan worden; men heeft geen offerpaal voor *Nana*. De andere goden vermogen niets buiten den wil van *Nana*; zij zijn feilbaar en in hun besluiten brengt *Nana* vaak wijziging. *Nana* geeft den menschen hun *akra*'s.

Als men aan een Djoeka bijv. vraagt „zullen wij morgen daar aankomen?" en hij antwoordt „ja", dan voegt hij erachter „als God het

wil", d.i. in deftigen stijl *efi Nana gi,* minder deftig *efi Gadoe wani.* [Dit doet al denken aan christelijke begrippen. Bij de Stadsnegers zijn, v.z.v. mij bekend, de christelijke goddelijke personen geheel in de plaats getreden van de afrikaansche hooge goden. d. G.].

§ 18. *Kediampon.*

Als één Boschneger door een *gado* bezeten is (§ 36), dan bidt de *gado* door den mond van zijn drager tot de Oppermacht *Ananá Kediampo,* God in den Hemel. Het oude Kromanti gebed van den Granman en opperpriester Bambi ving aan met *Kedi amah, Kedi ampon,* Heer der Hemelen en der Aarde (1L 10; volgens Sp. 39 *Kobjanpoo* = het Opperwezen).

[Evenzoo begint een Saramakkaner gebed met *Kediamo, Kediampon,* waarmede de god van den hemel bedoeld wordt (1H 12, 26, 46). Volgens Saramakkaners gaf de hemelgod den mensch de *obia* (magische kracht) om hem te helpen (1H 25, 308, 3J 84). Vgl. nog Ellis Tshi 24, Yoruba 36: *Nyankupon, Tyoduampon,* namen van den hemelgod. Pechuël-Loesche, Bennett *Nsambi Mpungu,* het Opperwezen en Enc. 391, 773 *Jan Compaan,* naam van het Opperwezen].

§ 19. *Gwangwella* of *Grantatá* (grootvader).

Gwangwella, veelal *Grantatá* genoemd, om te vermijden dat men den eigenlijken naam uitspreekt, is een ongehuwde mannelijke, of een bovengeslachtelijke god en een der beide *gran-gado*'s (oppergoden). Alleen *Nana* is nog hooger.

De overlevering wil, dat *Grantata* uit Afrika naar Suriname werd gebracht door een priester, ingewijd in de geheimenissen van diens dienst. Deze priester leidde zijn mannelijke nakomelingen die er aanleg voor hadden, op tot dien dienst. Toen aan het einde van *lonten* (of *lontem,* wegloop-tijd) de ordening naar *lo*'s tot stand kwam, kwamen de priesters van *Grantata* in de Otter-lo, de *lo* waaruit de Granmans gekozen worden, en sedert kunnen alleen mannelijke leden van den onderstam der Otterlo's, priester van Grantata zijn, met den Granman als opperpriester. Van dit samengaan der beide functies is men, door den loop der omstandigheden, na den dood van Oséisi, afgeweken (§ 1).

De *opo-ningre* (§ 1) achten zich de bijzondere dienaars van *Gwangwella.* De tempel van *Gwangwella* staat te Drietabbetje: vroeger, toen de Granman, die opperpriester is, op Pokéti woonde, was daar de tempel van *Gwangwella.* Aan *Grantata* danken de

Djoeka's de instandhouding van hun stam, hun groote saamhorigheid; hij leidde hen in „*lontem*". [Zie nader 2J].

De practische godsdienst van den Djoeka berust eigenlijk op de leer van *Grantata*. Die leer is er in de eerste plaats op gericht, den *wisiman* (§ 48) te bestrijden. Voorts mag men geen verwenschingen uitspreken, noch tegen zichzelf, noch tegen anderen (§ 41). Woordbreuk of valsche eed zijn eveneens doodzonden, zoo ook bloedschande (*pikado*). Men moet vergevensgezind zijn, geen valsche getuigenis afleggen, geen afgunst koesteren, enz. *Gwangwella* is ook de god der gerechtigheid, die het kwaad streng straft, maar ook het goede beloont. Er is geen misdrijf, hoe gering ook, dat *Grantata* door de vingers ziet, geen goede daad, die niet door *Grantata* beloond wordt [1]).

Elke jonge man of vrouw moet den eed aan *Grantata* zweren. Daarmede geeft de betrokkene niet alleen het bewijs, dat hij of zij geen *wisiman* is, doch het maakt hem of haar ook immuun tegen de aanvallen van een *wisiman*. Door dien eed is hij of zij in het stamverband opgenomen.

De ceremonie vindt plaats te Drietabbetje. Bij de hoofd-*fragatiki* stellen de Granman, die opperpriester is, en eenige voorname priesters, zich op. *Grantata*, d.w.z. de heilige bundel van dezen god, wordt uit zijn tempel gedragen en op twee mikken vlak bij de *fragatiki* geplaatst. De Granman richt nu het woord tot de menigte, wijzende op het gewicht van deze handeling, en vooral een ieder eraan herinnerende, dat wie onrein van hart is en toch *driengi sweri* (eed drinkt), aan de kwade gevolgen daarvan niet zal ontkomen. Een der priesters offert aan de *Granjorka*'s (§ 8), hun zegen vragende voor de plechtigheid, waarop de menigte bij de bede „*tjee Granjorka oen teki na begi*" (ach groote geesten, verhoort dit gebed) met zacht handgeklap instemt. Een priester houdt een kalebasschaal waarin een mengsel van kruiden en water met *pimba*, tevoren door hem bereid, en nu wacht men af. Doodsche stilte; niemand komt naar voren, geen wil de eerste zijn. Dan roept de priester een der candidaten bij den naam. Deze komt naar voren en hij of zij doopt de twee voorste vingers van de rechterhand in het mengsel en likt ze af, onder het uitspreken der formule „*ifi mi habi wisi mi moe dede*" (als ik toovenarij heb, moet ik sterven) d.w.z. dan zal deze drank mij doen sterven. Met *wisi* is in dit geval niet alleen bedoeld giftmengerij of

---

1) Van Lier meldt, dat 1L 71 regel 20 v.b. en 72 regel 1 v.b. de namen Gwangwella en Gedéwsoe verwisseld moeten worden.

booze toovenarij waarmede men iemand naar het leven staat of benadeelt, maar ook iemand een kwaad hart toedragen of afgunstig op hem zijn [1]).

Bij de betrokkenen heerscht een blijde feeststemming en zij verschijnen in feestkleeding. Na afloop worden zij door vrienden en kennissen gelukgewenscht, terwijl de oudjes hun nog een zedepreek medegeven voor het leven.

(Ook menschen die niet tot den stam der Djoeka's behooren, Boschnegers of anderen, kunnen desgewenscht tot den eed aan *Gwangwella* worden toegelaten. Immers is de bedoeling van deze *driengi sweri* niet alleen om ernstig getuigenis af te leggen, dat men de leer van *Grantata* aanhangt, doch vooral, dat men geen *wisiman* is; door deze handeling verkrijgt men ook de bescherming van *Grantata,* in de eerste plaats tegen *wisi*).

Om de drie jaar moet men den eed vernieuwen. Sedert Oséisi in 1915 is gestorven, is dit verslapt.

Ziekteëpidemie of misoogst wijt men aan verwaarloozing van de leer van *Grantata.* Dan wordt de stam bij elkaar getrommeld en in zoo'n tijd is het een voortdurend komen en gaan op Drietabbetje. Zij die in de vrachtvaort zijn, moeten weer naar huis komen; het duurt soms weken eer iedereen op Drietabbetje is aangekomen.

Wie komt, krijgt gelegenheid den zuiveringseed af te leggen; liefst laat men grootere groepen tezamen dit doen. Wie wegblijft zonder gegronde reden, staat bloot aan de verdenking een *wisiman* te zijn. Wie tegen zijn wil niet in staat was te komen, kan op zijn dorp, bijgestaan door een priester, bij de *fragatiki* aldaar, de *Granjorka*'s tot getuige nemen, dat hij geen *wisi* heeft.

Vroeger werd elk jaar voor het geheele volk de order gegeven om deel te nemen aan het *driengi sweri,* eed drinken, op Drietabbetje.

Wie den eed aan *Grantata* aflegt, doch eigenlijk een *wisiman* is, zal weldra sterven door het middel dat hij of zij heeft ingeslikt (§ 40). Iemand die gezondigd heeft tegen de leer van *Grantata,* doch niet bepaald een *wisiman* is, sterft eveneens door de hand van *Grantata,* vooral wanneer het geldt bloedschande. De dood behoeft niet terstond op de daad te volgen; soms duurt het jaren of tientallen van jaren. Men zegt dan „*na gado bai hem*", de godheid heeft hem gekocht, d.w.z. de godheid heeft beslag op hem gelegd. Voor een die zoo gestorven is, mag geen rouwfeest gehouden worden, geen

[1]) 2K 214, 232 is in zooverre minder juist, dat daarin wel de drank, doch niet de eed wordt vermeld.

enkele ceremonie verricht worden. Hij wordt in stilte begraven op de begraafplaats. Zijn bezittingen worden, evenals die van den *wisiman*, te Drietabbetje ingeleverd voor *Grantata*. Ook zijn dagelijksche gebruiksartikelen (die bij den *wisiman* vernietigd worden), worden aan *Grantata* ingeleverd.

Ook als een Djoeka ver weg woont van Drietabbetje, en bij het ronddragen van het lijk blijkt, dat hij een *wisiman* was, of door de godheid opgeëischt, dan worden nog al zijn goederen opgezonden naar Drietabbetje. Ik heb het bijgewoond, dat van iemand uit de Sarakreek zilvergeld ten bedrage van minstens f 700 aankwam (vroeger telde men in het 8-tallig stelsel; bij minder ontwikkelden kwam het voor, dat zij niet verder dan tot 5 konden tellen; zoo telde de granman Amakti met hoopjes van 5). Vrees, dat de familie het een of ander zal achterhouden, behoeft niet te bestaan; dat zou een bestelen van *Grantata* zijn, wat niemand zou wagen.

Het vloeken of zweren op een dorp (§ 41) kan soms groote gevolgen hebben: kindersterfte, misgewas, ook sterfte onder volwassenen, herhaalde rampen over het dorp of de bewoners. De oorzaak hiervan kan alleen worden opgeheven door een priester van *Grantata*. Op Drietabbetje houdt men een dienst waarbij aan *Grantata* vergiffenis wordt gevraagd; de priesters houden dien dienst en de schuldige, vergezeld door familieleden, is erbij tegenwoordig. Daarna gaat een van de priesters mee naar het dorp van den schuldige, die daar onder het prevelen van gebeden van *Grantata*, met bepaalde kruidenaftreksels de plaats waar de vervloeking werd uitgesproken, de wegen en het huis besprenkelt. De schuldige krijgt daarna onder leiding van den priester een zuiveringsbad in de rivier, waarmede de zaak is afgeloopen.

De priesters laten er zich zeer goed voor betalen, bijv. f 100 en 3 damejeannes (45 liter) rum in een ernstig geval.

Degene die gevloekt of gezworen heeft, gaat echter vrij uit, wanneer hij kan aantoonen, dat een ander hem geprovoceerd heeft. Heeft hij echter ernstig gevloekt of lag er veel tijd tusschen de aanleiding tot het vervloeken en het uitspreken daarvan, dan kan hij als medeschuldige gestraft worden.

Grantata beschermt zijn volgelingen bij al wat deze doen tot lijfsverweer, bij genezing zoeken, enz. Hun *obia*'s en amuletten staan vanzelf onder bescherming van *Grantata*. Degene dus, die aan deze zaken hun werkdadige kracht ontneemt, pleegt in het oog van *Grantata* een doodzonde. Als bijv. een vrouw die menstrueert, dat niet bekend

maakt, en toestaat dat een man met haar praat, dan worden daardoor de *obia*'s van dien man krachteloos (§ 45) en de vrouw heeft daarmede een doodzonde begaan. Het verzwijgen alleen, ook al is er niets bedorven, geldt reeds als doodzonde. Als een vrouw die zonde begaat, acht men het onmogelijk, dat het uit haar zelf zou zijn gekomen, doch meent, dat een *wisiman* haar verstand verward heeft.

Woordbreuk die geen gevolgen heeft gehad, waarvan dus niemand nadeel ondervonden heeft, telt niet, blijft veelal ook geheim. Sterft echter bijv. een jong meisje en komt bij het ronddragen van het lijk uit, dat ze is gestorven van hartzeer, omdat een jongeman aan wien ze zich op trouwbelofte had gegeven, zijn belofte niet gestand had gedaan, dan wordt het een ernstige zaak voor den man en zijn familie. Boetedoening en vooral materieele boete zijn noodig om *Grantata* weder te verzoenen. Dadelijk nadat de zaak bekend is geworden heeft inmiddels de familie van het meisje, den man en zijn familie half dood geranseld, zoodat ze in het bosch moesten vluchten.

§ 20. *Gedeosoe.*

Gedeosoe (*Gedewsoe, Agedeosoe*), is een ongehuwde mannelijke of een bovengeslachtelijke god, en de andere der beide *grangado*'s. Ook *Gedeosoe* is door een priester uit Afrika medegebracht. Deze, wiens naam Apasoe was, was foeileelijk en geen vrouw wilde hem hebben. Tot eindelijk een vrouw, Asafe, zich over hem ontfermde. Haar loon was, dat zij door hem in den dienst van *Gedeosoe* werd ingewijd en na zijn dood opperpriesteres werd. Op haar beurt leidde Asafe een harer dochters op en sedert bleef het opperpriesterschap van *Gedeosoe* in vrouwenhanden.

Bij de indeeling der *lo*'s kwam Apasoe terecht bij de Pedri-lo en zoo kwam het priesterschap aan deze onderstam en werd *Gedeosoe* de bijzondere godheid der *bilo-ningre* (§ 1) gelijk Gwangwella het is van de *opo-ningre*. De plaats van aanbidding werd Kriorokondre, doch sedert Kriorokondre niet meer bewoond is, wordt de heilige bundel of dgl., welke *Gedeosoe* vertegenwoordigt, in een tempelhuisje te Tabbetje bewaard en telkens als het groote feest te Kriorokondre zal plaatsvinden, daarheen overgebracht.

Gedeosoe is de god des levens, de godheid van de materieele dingen, van oogst en landbouw, vischvangst, jacht, geboorte enz. In den tijd van grondjes kappen is men verplicht eerst aan *Gedeosoe* te offeren en zijn bijstand te vragen voor het slagen van wat men

zal ondernemen (het woud vellen, planten enz.). Voor de *ponsoe*, de vischvangst met vischvergift (§ 80), moet de bijstand van *Gedeosoe* gevraagd worden en ook voor de jacht.

Het komt op gezette tijden voor, dat een kudde pingo's (wilde zwijnen) in de nabijheid van een dorp komt, of de rivier overzwemt. Wie dit opmerkt mag er niet meer dan twee voor zichzelf schieten en moet daarna alarm maken. Want *Gedeosoe* heeft ze niet voor één mensch, doch voor allen, gezonden. Dan komen van alle kanten mannen en vrouwen om een deel van den buit machtig te worden (ik heb wel eens 150 gedoode pingo's zien liggen).

Als een tapir gedood is, dan wordt de kop aan den Granman gebracht als een offer aan *Gedeosoe*. De geest van den Granman vertegenwoordigt hierbij *Gedeosoe*.

Misoogst, of tegenslag bij de *ponsoe*, moet in den regel worden toegeschreven aan verstoordheid van *Gedeosoe*. Men verzoent hem door aan hem te offeren. Eens bleven de pingo's uit en werd er weken lang op Kriorokondre geofferd en gedanst; daarop verschenen de pingo's weder.

Ook *Gedeosoe* moet op gezette tijden door den geheelen stam aanbeden worden; dit gebeurt niet te Drietabbetje of Poketi, doch op Kriorokondre. De offerfeesten duren weken, soms maanden aan een stuk door; *Gedeosoe* geeft veel, doch is niet minder veeleischend.

Elk jaar of om de twee jaar wordt de heilige bundel van *Gedeosoe* naar Drietabbetje vervoerd, alwaar dan allen, ook de Granman, deze godheid aanbidden. Het overbrengen van den bundel geschiedt door den hoofdpriester of -priesteres, bijgestaan door een aantal andere priesters; in de boot is een bel, die men voortdurend laat klinken (§ 63). Aan *Gedeosoe* wordt geen eed afgelegd.

Gedeosoe beschermt de vrouwen bij zwangerschap en bevalling en wordt bij kinderloosheid aangeroepen. Hij is ook de beschermer der kinderen en elke plechtigheid voor *Gedeosoe* vangt aan met een hulde die de kinderen brengen. Het heet, dat wat de gebeden van ouderen soms niet vermogen, op het gebed van kinderen door *Gedeosoe* wordt toegestaan.

[Holdridge 210 vermeldt, dat *Gedeonsoe* schijnt te leven in den grooten Ceyba-boom. Bij de Saramakkaners wonen de *Gedeonsoe*'s, die overigens veel gemeen hebben met *Gedeosoe* der Djoeka's, in Ceyba-boomen. Volgens van Lier kan, evenals voor de lagere goden, ook voor *Gedeosoe* een *gado-pree* (feest waarbij men danst, eet enz.) gehouden worden, voor *Grantata* echter niet. *Gedeosoe* wordt ook

door Stadsnegers aangeroepen (2H 94, 641). De naam lijkt een samenstelling van *Gede* (vgl. *Kedi-ampon* § 18) en *Osoe* of *Onsoe* (vgl. de vele met *O-* beginnende afrikaansche godennamen vermeld door Ellis, Yoruba 34 vlg.). 1H 349 maakt melding van twee goddelijke broeders in Dahome, waarvan de eene, *Gede*, in een rots veranderde en de andere, *Honsu* in den grooten katoenboom ging. — De godheid *Gedeosoe* der Boschnegers toont trekken van gelijkenis met de in §§ 22 en 23 te bespreken natuurgeesten].

§ 21. *Odoen* der Bonni's.

De voorouders der Bonni's in Afrika waren van oordeel, dat *Odoen,* aangewezen door *Nana*, de wereld regeerde en geen andere godheid met nagenoeg gelijke macht naast zich had. Op een Bonnidorp, waar de *lo* zich gereedmaakte om nieuwe grondjes open te kappen, zag ik hoe een groote offerdienst aan *Odoen* werd gehouden; men bad dat het werk goed zou afloopen en dat de plekken voor de grondjes uitgekozen, vruchtbaar zouden blijken te zijn. Enkele dagen later werd een jonge man bij het vellen van een boom door een tak getroffen; men hield een plechtigheid om aan *Odoen* vergiffenis voor den knaap te vragen, daar het ongeval zeker gekomen was, doordien de jongen een gebod van *Odoen* overtreden had. Op Poeloemoffo staat aan de landingsplaats een groot uit *pimba* (witte aarde) geboetseerd beeld, een grijsaard voorstellend; daarin is *Odoen* gesymboliseerd.

[Coudreau 248-250 kwam bij het afzakken der Marowijnekreek, de rivier waaraan in den ouden tijd de Bonni's woonden, bij de plek *oedoe-gron,* waar een Ceyba-boom, *obia-oedoe* stond, welks sap voor den eeddrank diende. De Bonni's gingen soms in grooten getale derwaarts om er den eed van zuiverheid af te leggen. Cr. 60 vermeldt, dat de boom die den eeddrank levert slechts aan den Granman en zijn luitenants bekend is. Vgl. ook Ellis Tshi 199, Ewe 97: het hout waarvan de eeddrank bereid wordt heet *odoem.*

Het zooeven genoemde beeld, dat *Odoen* zou voorstellen, is waarschijnlijk hetzelfde, dat Crevaux in 1877 en d. G. e.a. in 1903 en in 1937 zagen. Cr. 43 beschrijft het als „een ruw beeld van klei, opmerkelijk door zijn immens groote borsten. Dit soort godheid heet *maman-gron* (moeder der aarde)". 1F 96, met foto, meldt dat het *Granmama Grong heet.* Nog meer dan bij *Gedeosoe,* ligt het bij

Odoen voor de hand, te denken aan den geest of god dien de Stadsnegers *Gronmama* noemen].

§ 22. *Boesimama, Gronmama, Watramama* (boschmoeder, aardemoeder, watermoeder).

De Djoeka's gelooven aan bosch-, grond-, water- en luchtgeesten (§ 23). Een albino (*bongkoro, gado pikien* = gods-kind) is het kind van een watergeest, welke geest een *gado* is, doch niet als *obia* of *winti* werkt.

[Zie voorts § 23 Wittihedde. IbKp vermeldt: Aan dezen boom [de Ceyba] dus werd door de Aucana Boschnegers goddelijke eer bewezen. Wanneer zij van hunnen dorpen kwamen, offerden zij vleesch en visch; van Paramaribo daarentegen terugkeerende, wijn of dram.... Behalve dezen afgod, die zijnen vasten tempel hier had, vertoonde zich op Armina somtijds eene godin van den hoogsten rang, de zoogenaamde Watermama. Men had haar eenige malen op de rots zien zitten, doch zelfs van hen, die voorgaven haar gezien te hebben, kon ik geen uitsluitsel over hare gedaante of kleur vernemen.]

SAR De *tone*'s of *watramama*'s hebben korte armen, korte vingers en staarten als visschen; ze wonen in het water, komen ook wel op den oever zitten en springen dan in het water als er menschen aankomen; soms laat zoo'n *watramama* de kam waarmee ze zich zat te kammen, liggen. Men noemt ze ook wel *Watra-ingi* (water-Indiaan) omdat ze met hun lang zwart haar op Indianen lijken.

De *Watramama* is niet hetzelfde als het dier de zeekoe (Manatus).

Een dergelijke watergeest kan in een kind komen en zoo'n kind noemt men een *Tóne*. Zoo'n kind is niet een gewoon mensch; het wordt niet vereerd, maar wel geacht. Het heeft een bijzondere kracht; bijv. als het groot wordt, weet het veel van medicijn; in den droom wijst een mensch hem, hoe medicijn te bereiden; het wordt echter niet een *obiaman* of *wintiman*. Men herkent zoo'n kind daaraan, dat het wit, blank is. De Europeanen worden echter niet als *Tone*'s beschouwd. De van zoo'n kind zwangere moeder droomt van een rivier, of ziet een mensch met lange haren, een *Tone*, bij zich komen (vgl. § 10 *djodjo*).

Als men met zoo'n kind naar de stad gaat, moet het onder een tent vervoerd worden; anders zou het water onstuimig worden en

het varen bemoeilijken. Zoo'n kind mag geen *grati fisi* (visschen zonder schubben) eten, want daardoor zouden zijn lippen en mond gaan rotten; het mag ook geen pompoen eten en geen *okro*; sommige eten geen pinda's. Als zoo iemand sterft, dan wordt hij begraven bij den rivieroever (§ 86). 1H 236 vermeldt hoe een vrouw door een *Tone* bezeten, een gesmoord geluid voortbrengt. (Het is merkwaardig dat ook de Arowak-Indianen zeggen, dat een kind van een mensch en een watergeest een gebrek aan het spraakgeluid hebben en dat vroeger ook in Europa zooiets werd verteld van de kinderen der Nixen, de Kielkröpfe. d. G.). 3J 161 vertelt van een kind dat in het water viel en een tijd bij den watergeest en regengod *Tonnee* woonde; dergelijke verhalen bij 2L 13 vlg. (ook dit is iets dat bij andere volken bekend is).

STAD. De *Gronmama* is geen *winti*. Elke plek heeft zijn *Gronmama;* deze kan zich vertoonen onder de gedaante van een hert, tijger, kaaiman, dagowe-slang of aboma-slang (niet als uil, gelijk 2H 63 vermeldt) en men moet daar niet op schieten. Zie voorts 2H 62-63, 89-91, 1P 172, 2P 23, Bex IV.

Boesimama, zie 2L 18-22, 2P 22, Bex IV.

Watramama. Watra-iengi, water-Indiaan, is een Indianengeest, die bij het water woont. Een van mijn zegslieden heeft gezien, hoe iemand, door een *Iengi-winti* bezeten, een vuur bluschte door erin te dansen en in een awara (doornpalm) klom. Wie een *Iengi-winti* heeft, draagt een rooden hoofddoek en (zoo zeide een Arowak mij) verstaat een soort Indiaansch, eenige woorden Arowaksch en Kalienja door elkaar. Alle *Iengi* zijn *wátra-soema* (waterlieden). *Iengi-winti* is de *bakra*-dans, doch één enkele moet dansen, anders komt hij niet. Zie voorts 1P 26-31, 2P 22, 24, 2L 26, 2H 64-65, 57.

Een albino noemt men wel *amienta* (vgl. § 36 watergeest *Minje Mamma*).

§ 23. De *gado*'s (*winti*'s).

De Djoeka bezigt het woord *gado* of *gadoe* (god) om het Opperwezen *Nana* en de Oppergoden *Gwangwella* en *Gedeosoe* aan te duiden, doch in het bijzonder voor die goden of geesten die, hetzij van geboorte tot dood met den mensch verbonden zijn (de *gado* of *djodjo,* § 10), hetzij met een mensch op zoodanige wijze verbonden zijn, dat zoo'n *gado* hem nu en dan geheel kan vervullen, hij of zij bezeten is door den *gado*.

Deze *gado*'s hebben deugden en ondeugden, goede en kwade luimen en emoties als menschen; ze zijn echter onsterfelijk. Men onderscheidt *boen gado*'s en *ogri gado*'s (goede en slechte goden) en *takroe sani*'s (kwade dingen). De handelingen der *gado*'s zijn doelbewust, terwijl van de *takroe sani*'s beweerd wordt, dat zij ondanks zichzelve en onbewust kwaad doen. Zie voorts § 24 (2) *Ampoekoe*.

Elke rivier of kreek heeft zijn eigen *gado* en bij de monding is een offerplaats. Die *gado*'s worden beschouwd te eten en drinken en gehuwd te zijn. Als men tot een Djoeka zegt „maar ik zie toch niet, dat de *gado* het geofferde voedsel opeet", dan antwoordt hij *joe no kan si, a njam ing na kraka*, je kunt het niet zien, hij eet het in den geest (*kraka* § 7; zie voor deze opvatting Inl. (6)). Als men in een stroomversnelling is, of in een kreek, dan moet men niet den naam van die stroomversnelling of kreek uitspreken. (§§ 4, 13).

Ook groote boomen, rotsen in de rivier of in het woud hebben een *gado*, die de streek rondom beheerscht. [Zie ook 2F 35 en betreffende de rots Witti sjtong of Witti hedde boven de Granhollovallen in de Tapanahoni (de naam reeds op de kaart van Henemann 1787) 2Kp 31, Vidal 26, 1G 27, 57 met foto; volgens Sp 39 woont in die rots de opperste der watergoden, volgens 2 Pa 2 de watergod *Boemba* (vgl. 2H 651, 744), die de menschen redt uit de draaikolken. Over den rotsberg Teboe aan de Tapanahoni zie 2F 30-31. In 1936 was er op een rots in de Paloemeu in het zicht van den geweldigen rotsberg Kassikassima of Twaalfoehedde Teboe, een offerplaats. De Djoeka's der grensexpeditie verrichtten daar een gebed, sprenkelden suikerwater op de rots en plaatsten er een stok waaraan een nieuw pandje (kleedingdoek) (van Lynden 43 en foto no. 61)].

De Djoeka's onderscheiden *tapoesei* (in de lucht levende), *ondro watra* (in het water verblijf houdende), *boesi* (zich in het bosch bevindende) en *grong* (in of op den grond om en bij de dorpen en in de kostgronden wonende) *gado*'s. Zie voor ordening der streek- of rivier-*gado's* naar weekdagen, *kinadei* § 25.

De *gado*'s met dierennaam zijn eigenlijk de groepsziel (*akra* of *jorka*) van de betrokken diersoort [dgl. bij de Saramakkaners, 3J 85]. Evenzoo bij planten. In bijna alle kankantri's (Ceyba) zit een geest; dit kunnen verschillende geesten zijn, ook geesten die de Djoeka's niet in een bepaalde groep weten onder te brengen, doch die zich plotseling als *winti* in iemand manifesteeren; het kunnen goede of kwade geesten zijn. Wie een kankantri omhakt, stelt er zich aan bloot, dat de geest van den kankantri in hem vaart en hem

ziek maakt, of tot allerlei dwalingen brengt, zoodat hij van een eerbaar mensch een *wisiwasi man* (nonsens mensch) wordt.

De moordenaarsliaan abrasá (Clusia sp.) verstikt haar gastheer; in die liaan zit een gevaarlijke *gado, Katoe.* Zoo'n liaan of boom, de *katoe*-boom, mag nooit geveld worden.

Een boompje of tak, die met een knik gegroeid is, is een *tra soortoe sani* (ander soort ding, d.w.z. afwijking van de natuur) en in den knik zit een *gado.* Wie onvoorzichtig (of zelfs zonder het te bemerken, het orakel brengt het later aan het licht) zoo'n hout kapt, kan door ramp, ziekte of dood getroffen worden. Zie voorts § 54 *krontiki.*

Dergelijke opvattingen ook SAR en STAD.

d. G. 1937. In den kankantri en in den *katoe*-boom zit een *gado*; de Djoeka die een dezer boomen velt, sterft; een blanke kan het ongestraft doen.

SAR Geesten komen uit de lucht, niet uit je binnenste.

§ 24. Bijzonderheden van eenige *gado*'s (*winti*'s) en andere bovenzinnelijke wezens.

(1) *Afrekete.* STAD Dit is een *winti.* Als je hem ziet, is hij altijd melaats. Als iemand een *Afrekete-winti* over zich heeft, trekken teenen en vingers zich krom. Zie voorts 1H 133, 346, 2H 92, 2P 21, Bex III.

(2) *Ampoekoe* is de god der booze ziekten en van het verderf. Onder hem staan als zijn knechten *takroe-sani* (kwaad-ding), dat zijn geesten die „het kwaad" zijn en kwaad doen zonder er zich van bewust te zijn. Op last van de een of andere godheid vatten zij post, op de wijze van een *winti,* bij den een of anderen mensch, bij een stam of in een dorp. Wanneer zij niet in functie zijn, wonen zij op onherbergzame, verafgelegen plekken in het woud.

Ampoekoe heeft ook onder zich de *boeba-gado's,* die hem helpen ziekte en verderf aan te brengen. Deze zijn hoofdzakelijk langs de boschpaadjes en om en bij kostgrondjes gevestigd. Het is niet gemakkelijk ze in bedwang te houden; talrijk zijn de offers die zij van de menschen vragen, welke offers hun in den vorm van dranken, lapjes gekleurd goed enz., ook wel eens in geld, gebracht worden.

Wanneer een *Ampoekoe* bij iemand is, kan men hem niet ver-

drijven, doch men kan hem (of den *boeba-gado*) bekeeren, doen worden als de andere goden die slechts het heil der stervelingen begeeren, en dan is hij juist zeer hulpvaardig en actief (zie § 36 en 2H 70). Mislukt dit, dan sterft de betrokkene na meer of minder lijden of hij wordt krankzinnig. Zoo'n krankzinnigheid veroorzakenden *Ampoekoe* noemen de Djoeka's ook *lau-bakroe* (gek-*bakroe*).

SAR Een soort boschgeest *Apóekoe* beschermt de gewassen. Er zijn menschen die weten hoe ze kruiden moeten bereiden voor zoo'n *Apoekoe*. Ze maken kruidenwater in een kalebas en besprenkelen den kostgrond, sprekende *Apoekoe i moesoe mei di gong da mi njanja.* Vruchtbaarheidsfeesten zijn er niet. — Als je in het bosch verdwaalt, dan komt dat door *Apoekoe*. Men kan krankzinnig worden, als men een *Apoekoe* tegenkomt. Krankzinnigen worden niet vereerd; er zijn menschen die ze weten te genezen. Zie ook 1H 347.

STAD *Apoekoe* is een soort knecht van de *winti*; het zijn altijd kwaaddoeners. De *winti* kan hem sturen om iets goeds of om iets kwaads te doen. *Apoekoe* is ook een *winti*, doch staat onder de andere *winti*'s. Een *wisiman* (§ 48) kan geen *Bakroe* of *Apoekoe* maken, doch kan ze bemachtigen uit het bosch. Een *Apoekoe* kan zich zichtbaar maken als een klein kind met een groot hoofd.

(3) *Asamani* is het opperhoofd der andere winti's. Als bij een *winti*-dans *Asamani* vaardig wordt over een der aanwezigen, dan is dat een gebeurtenis van bijzonder groot gewicht; de andere *winti's* haasten zich dan hem alle eer en gehoorzaamheid te bewijzen. *Asamani* openbaart zich tegenwoordig nog maar zelden.

(4) *Dagowee* of *papa-gado. Dagowee*, de geest van den Boa Constrictor[1]) is een *grongado* (grondgod). Geen *gado* is zoo gevreesd als *Dagowee* en voor geen van hen worden zulke offerfeesten aangericht, als voor dezen. *Dagowee* is ongeloofelijk ijdel, zeer lichtgeraakt en razend jaloersch en heeft daarbij de macht, ziekte en dood over de menschen te brengen en vooral, hen tot het begaan van zonden te verleiden.

Is er een dagowee-slang op het dorp, die de eieren en kuikens opeet, dan zal men haar niet dooden of verjagen, doch men offert dagelijks aan haar en smeekt haar weer heen te gaan. Geeft zij geen gehoor aan deze beden, dan worden groote offerfeesten aangericht; de *obiaman*'s worden uitgenoodigd hun *gado*-dansen uit te voeren en

---

[1]) Van Lier meent, dat de dagowe of afgodsslang is de tapijtslang, Epicrates Cenchris; ook een Stadsneger zeide mij dit. Zie nog 2H 64.

dagen en nachten lang wordt er gedanst. Veel en lekker eten en kalebasschalen vol eieren worden telkens voor den *gado* neergelegd, enz.

Als men het bosch heeft geveld en afgebrand om een kostgrond aan te leggen, gebeurt het, dat men bij het opruimen het skelet van een dagoweeslang vindt. Degene die dit ontdekt, steekt ter plaatse eenige stokjes met wimpels van gekleurd doek in den grond en waarschuwt terstond den priester. Deze begeeft zich met spoed naar de plek, plengt een offer en smeekt den *gado* om vergiffenis.

N.B. Er is geen sprake van, dat men een slang in huis zou hebben. Ontdekt men, dat in een ledige korjaal een slang heeft gelegen, dan moet die korjaal met gebeden en offers en bladerensappen en pimba (§§ 57, 56) ontsmet worden.

Een man had zich vergist in een kadaver van de dagowee; het was reeds met groote plechtigheid begraven, toen men ontdekte, dat het van een andere slang was. De plechtigheid moest ongedaan gemaakt worden; men herriep alle eerbetoon en de stokjes met wimpels bij het graf werden geschonden. Toen ik vroeg „waarom?", was het antwoord: „ja, hij was geen *gado*; de *papa gado* zou het kwalijk nemen dat men een ander dit eerbetoon had gegeven".

Dagboek d. G. 29 Juli 1907 te Drietabbetje. Vriend Sonie zal niet mee kunnen gaan (met de expeditie): hij heeft het aangelegd met een nichtje van hem, die voor hem haar man verliet. De familie was daarover nogal verstoord, doch de gelieven verklaarden, dat slechts de dood ze zou kunnen scheiden. Toen werd in een *gadoe-hoso* in een mierengat dood gevonden een slang. Men onderzocht deze, en bevond aan den driehoekigen kop, dat het een afgodsslang was. Het lijk werd op een plankje gelegd, en door twee man rondgedragen, en de geest van de slang verklaarde dat de dood het gevolg was van de handelwijze van de beide jongelui. Kort daarop werd een hond in het bosch dood gevonden, en wat later stierf een kind in de familie. Dit alles was klaarblijkelijk aan dezelfde oorzaak te wijten. Sonie moest het nu afkoopen, om den slangengeest ter ruste te doen gaan; en daarvoor was hij twee maanden geleden te Albina, om inkoopen te doen. (Vgl. nog 1G 47).

SAR *Wódoe* heet de geest van de *lánga-lánga* (zeer lange) of *Sindéki* (Boa Constrictor, dagowee-slang). Men doodt deze 2 of soms 3 m lange slang niet, en evenmin de *aboma* (waterboa, Eunectes murinus), waarin ook een geest is. Als men deze slang doodmaakt,

komt die geest bij je en je moet zijn wil doen. Andere slangen dooden ze wél.

Ontmoet een Neger een land-boa, dan zegt hij tot deze: „ik ben maar aan het wandelen en kom niet om je kwaad te doen; je moet mij niet blind maken". Want het heet, dat deze slang door zijn veelkleurigheid blind kan maken.

STAD Wie een *dagoewee-winti* heeft, draagt een witten hoofddoek. De *dagoewee-winti* maakt, dat zijn drager geld krijgt.

Als je een *dagowee-winti* krijgt, dan komt 's nachts een dagoweeslang bij je; je geeft haar eieren en ze schuift weg; op vele erven, *djari,* is zoo'n slang; ze geeft geluk aan het erf.

Er zijn kinderen van 12, 13 jaar, die reeds een *dagowee-winti* hebben. *Dagowee* is „*basi winti*", de hoogste aller *winti*'s. Zie voorts 2H 63-64, 1P 174-175.

(5) *Dahome* is genaamd naar de streek van Afrika vanwaar deze *gado* met de Negers kwam.

(6) *Dinga* wijst de kruiden aan voor kwalen van vrouwen of voor moeilijke bevalling.

(7) *Djadja,* de tijgerkat, geldt als oudere broeder van *Djibri,* de jaguar, omdat de tijgerkat met beide voorpooten de prooi kan grijpen.

Het komt voor dat de *hasi* (drager) van *Djibri* bezig is met een genezing en dat dan eensklaps *Djadja* vaardig wordt over een andere *hasi* en mededeelt, dat hij de behandeling overneemt. *Djibri* blijft dan helpen en tracht daarbij tevens zijn geleerdheid te vermeerderen.

(8) *Djasofoe* verricht niet, gelijk de andere *gado*'s, genezingen, doch heeft de macht elken boozen geest, waar die zich ook bevindt, te verdrijven. Hij openbaart zich tegenwoordig steeds minder.

(9) *Djibri,* de jaguar, dringt overal het woud door, ziet veel en weet dus ook waar de geneeskrachtige kruiden het vlugst vandaan te halen zijn. Wordt ook *Djebri* of *Djebi* genoemd.

SAR *Tígri-bája* is een soortgelijke dans als *Komanti.* Men draagt den schedel van een tijger (jaguar of dgl.) en de beenderen van doode dieren. In den grooten tijger is de geest *Boebóe* (Schu 57 *boeboe,* tijger); daarom doodt men dit dier niet, tenzij bij gevaar.

STAD Zie 2H 66, 1P 175.

(10) *Jauw* consulteert slechts met andere *gado*'s; tegenover deze is hij mededeelzaam, doch menschen krijgen weinig uit hem.

(11) *Kaiman.* Ook in den kaaiman, of in een grooten kaaiman, is

een geest aanwezig, of althans ontziet men hem (Vidal 40, de Leeuw 76); eveneens bij de Saramakkaners (Stn III/1/135 en West-Ind. Gids XXI, 213, 1H 312); en zie § 22 *Gronmama*.

(12) *Kantamasoe* of *Kantamasi* kiest zijn woonplaats bij voorkeur in termietennesten; komt er schuim uit zoo'n nest, dan is dit een teeken, dat de K. aanwezig is; het is een booze geest.

SAR *Akantamasi* is een termietennest. Als een landbouwer bij ongeluk zoo'n nest verbrandt, dan komt de geest daarvan, die *Sind-omáh* heet, of *Ba-áka sombe* (zwart mensch) in hem.

STAD *Akantoemasí* of *Akantamasóe* is de geest die in een termietennest woont; evenals *Apoekoe* staat hij onder de *winti*. *Kantamasi* is een booze geest, zeer twistziek. Het defeceeren in zijn nabijheid wreekt hij altijd door ernstige ziekte en vaak door dood. Als *Kantamasi* of *Amasjí-winti* slecht is, geeft hij je den bloedloop. Mijn zegsman ontkent dat *Kantamasoe* en *Apoekoe* (1P 178) dezelfde zouden zijn.

(13) *Kromanti*. Wie door *Kromanti-gadoe* vervuld is, kan zonder zich te kwetsen, in het vuur gaan, ook in een in het vuur gloeiend gemaakte bijl bijten, in een awarra-palm (met groote dorens) klimmen en dansen door glasscherven. *Kromanti-gado* is de god der geneeskunde; zijn gezag strekt zich uit over een aantal kleinere goden, de liefelijke en vaak guitige *Boensoemoenki*'s, die in het water wonen, en over zeer vele *gado*'s, als *Djibri, Opete, Dagowee* enz., die alle de geneeskunst uitoefenen. Aan *Kromanti-gado* is de zorg voor de gezondheid van mensch en dier toevertrouwd. Breekt er een epidemie uit (hij kan dat niet voorkomen, dat kan alleen *Nana,* het Opperwezen), dan wordt zijn hulp ingeroepen om de ziekte te bestrijden en er worden hem talrijke offers gebracht. *Kromanti* leeft in voortdurenden strijd met *Ampoekoe,* den god van de booze ziekten en het verderf.

SAR Zie § 37 en 1H index p. 361. Een man die goed is in *Komanti*, kan niet een geweer lang bezitten; het gaat vanzelf stuk.

STAD Wie een *Kromanti-winti* heeft, draagt een witten hoofddoek. De *Kromanti-winti* (van Afrika) komt als vanzelf bij je vanaf dat je een klein kind bent; ze is een zuster van *Dagowee*. Zie voorts 2H 66; 1P 177 *houwer-winti* is een *Kromanti-winti*. [*Kromanti-winti* heet uit Afrika afkomstig te zijn; de afrikaansche taal die de bezetenen spreken, heet *Kromanti,* en deze geest heeft te doen met ijzer, wapenen en onkwetsbaarheid en geneeskunde. Wellicht is dat alles uit Afrika meegebracht. d. G.].

(14) *Lebba.* Deze geest is bij de Djoeka's, Paramakkaners en Saramakkaners niet bekend.

STAD *Lebba* is een soort *winti*, die over je kan komen; meestal is het een slechte geest. Evenals de *djodjo* (§ 10) kan ook een *lebba* een kind brengen. Eischt dan de *lebba* belooning en krijgt ze die niet dadelijk, dan brengt ze terstond melaatsheid; wordt daarna de belooning gegeven, dan verdwijnt de melaatsheid na een paar dagen.

Aan de *Lebba* offert men meestal op een kruisweg of bij een koker (sluis) of hoek.

Een andere zegsman vertelt: *Lebba* is een boschgeest, een boos wezen, heeft palmbladeren om het lichaam, die *sakka-sakka* (geluid van den rammelaar) doen. Als je schrikt, loopt hij achter je aan en maakt je ziek. Ik heb een half jaar geleden er een gezien nabij de Herrnhutter kerk om 12 uur 's nachts; ik ben weggeloopen en ontsnapte; hij riep achter mij aan *hoeoe.... hoeoe* (met hooge stem).

Zie uitvoeriger 2H 15, 67-68, 108, 1P 165-167 en foto 5, 2P 21-22, Bex III. Is ook de naam van een godheid of geest in Afrika en bij de Negers in Brazilië en op Haïti.

(15) *Loango* is genaamd naar de streek in Afrika waar hij met de Negers vandaan kwam.

SAR zie 3J 90, 1H index p. 362.

STAD zie 2H 72, 95-96.

(16) *Manningre* (= volwassen man). Van dezen geest wordt gezegd, dat een *manningre-obia* onkwetsbaar maakt tegen kappen met houwer of bijl. Zie voorts § 57.

(17) *Opete* is de geest der gieren die men stinkvogels noemt.

SAR De stinkvogel, *opete* of *djanko* [Fo 23 *djankro*] geheeten, mag geschoten worden. (3J 85 De werkelijke *Opete* is geenszins de gewone aasgier, die men in de kolonie stinkvogel noemt).

STAD zie 1P 176 en foto 11, 2H 78-79.

§ 25. *Kinadéi.*

Kinadéi beteekent feitelijk rustdag (*kina* § 13, *déi* dag). Er zijn bepaalde streken in het woongebied der Djoeka's, waarvoor bepaalde dagen als *kinadéi* gelden. Bijv. is voor de streek rondom Pauwi aan de Tapanahoni, de Vrijdag *kinadéi* voor den rechteroever en de Maandag *kinadéi* voor den linkeroever. Op den *kinadéi* mag niemand het bosch van het betrokken gebied betreden. Ook gedeelten van rivieren kunnen elk hun *kinadéi* hebben; men mag er dan geen visch

vangen, wel langs varen, doch geen leguanen schieten, lianen halen enz.

De gedachte die hierbij voorzit, is, dat elke rivier of streek zijn eigen *gado* heeft en men dien niet op zijn rustdag mag storen. Die dagen zijn van geslacht op geslacht overgeleverd en hoe men aan de keuze gekomen is, is niet meer bekend. Het zondigen tegen de *kinadéi* kan vaak heel gevaarlijk voor den schuldige zijn. Ziekte en ongelukken kunnen er het gevolg van zijn.

[C 4 Voor den bloedseed werd een Vrijdag, zijnde bij hen een heilige dag, uitgezocht. — Feesten waarbij men de *gado*'s danst, beginnen steeds op Vrijdag].

SAR. en STAD. Elke *winti* heeft zijn eigen heiligen dag waarop men hem dansen mag, zie 1J 475, 1H 81, 124, 227, 2H 74.

§ 26. Totemdier [1]).

Elke *lo* heeft een dierengeest, die haar beschermt en voor de menschen van die *lo* is het eten van dieren van die soort, *kina*. Zoo mag op Clementi niemand kwatta-aap eten. J. E. Loth 345 vermeldt: „Dieren verheffen zij om verschillende redenen tot *kina's*, d.w.z. beschermde dieren. Zoo werd mij o.a. zeer dringend verzocht een buitengewoon lastigen boomkikvorsch, die mij het slapen onmogelijk zou maken, niet te verjagen, daar deze een kind van mijn kanobestuurder was. Voor het eiland Drietabbetjes zijn de papegaaien een kind, omdat door toedoen van zoo'n dier, in het dorp Mansi twee vrouwen van Drietabbetjes gered werden" (ook vermeld 5H 724).

§ 27. Hond.

Een hond mag niet gedood worden, omdat anders een *koenoe* over den schuldige zou komen. Dit geldt i.h.a. van een huisdier, of zelfs van elk dier, behalve wanneer men het noodig heeft als voedsel, of wanneer het gevaar oplevert. Een Djoeka wiens hond oud en zwak en half blind was, bracht hem weg en toen de hond telkens weer terug kwam, wilde hij hem op een eiland brengen en de pooten stukschieten, maar niet dooden! [Van een amulet werd gezegd, dat het van den hondengod was. d. G.].

SAR Honden doodt men niet; er is geen geest in een hond, doch

---

[1]) Het gebruik van het woord totem, in dit verband, blijve voor rekening van den heer van Lier. — d. G.

wie een hond doodt, doodt zichzelf, sterft ook; de hond heeft macht. Wie bij ongeluk een hond doodt, moet een kruidenbad nemen en veel betalen. Door het dooden van een hond krijgt men *dago-koenoe* (hond-vloek); deze werkt echter niet op de familie.

§ 28. Hemel en hemelverschijnselen.

d. G.: Men vertelt, dat vroeger de hemel met de wolken zoo dicht bij de aarde was, dat men ze met de hand aan kon raken. Een landbouwer stak bij ongeluk met zijn gereedschap in den hemel, en toen heeft God den hemel hooger gebracht.

De regenboog (*moentjama*) is, dat God (het Opperwezen) ons aanziet. Verschijnt er geen regenboog meer, dan zal de aarde vergaan. Van zon, maan en sterren weet men niets te vertellen.

Donder en bliksem als aankondiging van hevige onaangenaamheden met de blanken 1G 37.

SAR Zon, maan en sterren worden niet vereerd.

§ 29. *Anansi.*

Anansi, de slimme spin, is de held der *anansi-tori*'s, de spin-verhalen, die Boschnegers en ook Stadsnegers vertellen bij een doodenfeest (§§ 84, 91 en 2H 138 vlg.). De Djoeka's beschouwen *Anansi* als een *gado.*

Het vertellen van *anansitori's* is een vereering van *Anansi,* want de Djoeka's kunnen niet zonder *Anansi.* Ze roepen *Anansi* ook wel aan, bijv. „*ho Anansi, fa joe de go doe nanga mi tidéi?*" (he *A.*, hoe ga jij vandaag met mij doen?). Die vraag doen ze 's morgens bij het op jacht gaan en de bedoeling is: zal ik succes hebben.

IV. Gemeenschap met het bovenzinnelijke.

§ 30. Teekens.

(1) Men kan een uitspraak van een bovenzinnelijk wezen verkrijgen op de volgende wijze: twee mannen dragen op het hoofd den op een plank gebonden heiligen bundel van een godheid (§ 54). Een priester of oudere stelt vragen, en aan de bewegingen der dragers leest men af, wat de godheid antwoordt (§§ 19, 34, foto 1G 44). Of men draagt op dezelfde wijze een lijk en de *jorka* van den doode antwoordt (§ 82, plaat Cr 61; § 24 (4) lijk van een afgodsslang).

(2) STAD Een *loekoeman* kan de *akra* van een levende ondervragen (§ 5), of de *akra* van een afwezige of een anderen geest oproepen, waarvan mij door een Saramakkaner de volgende beschrijving werd gegeven: De *loekoeman* doet in een pot kruidenwater, *pimba* enz. en roept er een geest bij op, bijv. een *jorka* of een *Akántamasí,* zet de pot op het hoofd van den bezoeker en vraagt „heeft Q. dit gestolen?". De geest in den pot doet door een voorwaartsche of zijdelingsche beweging van het hoofd van den bezoeker, uitspraak (zie ook 1P 160).

(3) *Seti monsonio* noemen de Djoeka's het volgende: Om iemand te laten bekennen, neemt men twee stengels van de plant *monsonio* (grassoort Andropogon Bicornis) en legt die den persoon, die zittende is met het hoofd achterover, gekruist over den strot. Glijden die stengels af, of blijven ze los liggen, dan is de persoon onschuldig; sluiten ze zich, zoodat de persoon ademnood krijgt, dan is hij schuldig en sommigen zullen dan bekennen.

Enc 483 beschrijft iets dergelijks van Stadsnegers; Stn II/2/63 vermeldt een andere variatie: om een dief te ontdekken legt de *obiaman* snijgras op den grond, en plaatst zijn handen daaronder; een voor een moeten de verdachten hun nek daarop leggen; verwondt het snijgras, dan bewijst dit de schuld.

(4) De Stadsnegers noemen *seti sroto* (sleutel plaatsen) het volgende: Men neemt een sleutel en steekt dien tusschen de bladeren van een Bijbel met het handvat naar buiten en bindt den sleutel aan den Bijbel vast. Twee menschen houden het handvat van den sleutel door het te laten rusten op de vingers en nu vraagt de *loekoeman* die erbij is: „is het A. die het gedaan heeft?". Men wacht even en als er niets gebeurt, vraagt men verder of B. het gedaan heeft; enz. Bij een naam gaat plotseling de sleutel zwaaien en vliegt met Bijbel en al uit de handen en daarmede is de schuldige uitgevonden. Als deze nu niet bekent, dan krijgt hij een *mekoenoe* over zich. (Ook Bex XVIII vertelt hiervan, ietwat anders).

(5) Een Saramakkaner vertelde mij het volgende: De *loekoeman* neemt een tong van een mauritiepalmblad en draait daarvan een zeer dun touwtje. Hij legt zijn houwer op het vuur tot deze roodgloeiend wordt. Nu stelt degene die iets vernemen wil de vraag, bijv. „zal P. sterven (of in leven blijven)", of „heeft Q. dit gestolen?". De loekoeman brengt het touwtje op den gloeienden houwer; wordt het doorgesneden, dan is de gestelde vraag bevestigend beantwoord; het heet *koti saa.* Stn III/3/136 vermeldt, hoe een van giftmengen verdachte

het been met bananensap wordt bestreken; dan haalt men er een gloeiend ijzer over; schroeit het, dan is de betrokkene schuldig.

(6) SAR Stn II/2/78, 264. De *obiaman* steekt den verdachte een veer door de tong; knikt de veer, dan was hij of zij schuldig (ook, Schu 76 en, ietwat anders, 1H 204-205).

(7) De Djoeka's slachten in sommige gevallen een haan, om aan de kleur der testikels iets af te lezen (2Kp 370, 1G 53). 1L 82 vermeldt: Heeft een groot offerfeest plaats gehad, dan wenschen de offerbrengers zekerheid te hebben of het offer al dan niet door de godheid is aangenomen. Die zekerheid wordt door middel van een haan verkregen. Op de offerplaats verzamelen zich op den middag na de laatste ceremoniën van de offerdiensten, allen die bij de zaak waarvoor geofferd werd, betrokken zijn. De priester komt dan in het midden staan en aan hem wordt een groote haan overhandigd, dien hij met duim en wijsvinger bij het vel, aan den nek achter den kop aanvat. Op deze wijze wordt het dier in de hoogte gehouden. Na enkele seconden krijgt het ademnood, begint met de vlerken te klappen (*hò, na gado de kon,* he, de god is gekomen, wordt er dan gefluisterd) en verstikt. Hierna wordt de verstikte haan opengesneden en zekere lichaamsdeelen onderzocht. Zien beide deelen er zwart uit, dan is het offer afgewezen, en mag men van voren af aan met gebeden en boetedoening en opnieuw offeren beginnen, net zooveel keeren tot men bij het openleggen van den haan beide bewuste lichaamsdeelen van een lichte kleur bevindt.

Stadsnegers, zie 2H 48, 57, 83.

§ 31. Droomopenbaring.

Een Boschneger heeft zelden een droomopenbaring (zie echter Stn II/2/269 en Burkhardt 47-48), een Stadsneger dikwijls. Zie voorts Lampe 548, Bex VI, 2H 483-487.

§ 32. Verschijningen.

Het is een zeer gewoon verschijnsel, dat een Boschneger een verschijning van een geest heeft, die alleen maar verschijnt, zonder hem iets mede te deelen. In zoo'n geval zal de betrokkene zoo spoedig mogelijk water plengen aan de *fragatiki* (§ 55) en den *Granjorka's* vragen om bescherming, voor het geval de verschenen geest kwaad in den zin had. Zie nog § 36.

SAR Zie Sta 259, 262, waaruit aangehaald: „Het lichaam leeft

voort, zegt de Saramaccaner. En het zou meerdere malen zijn voorgekomen, bij dag of nacht, dat een familielid, een vriend of kennis van een afgestorvene, het doode lichaam plotseling ziet langs loopen en weer verdwijnen". Iets dergelijks is ook in Afrika bekend (mededeeling Dr. S. Hofstra).

STAD Zie vooral 2P. De geesten die den Neger verschijnen, zijn meestal, of uitsluitend, *jorka, bakroe* en *lebba*. Voorts vertellen 2L 8-9 en 2H 67 van een vuurverschijning, *Fajaman* of *Faja-mama* (*faja* = vuur), 2H 67 in verband met den kankantri (Ceyba-boom), hetgeen doet denken aan indiaansche mythen.

§ 33. Aangeboren bijzondere vermogens.

Sp 39: Voorts worden alle idioten gerekend te behooren tot de godenwereld. 2 Kp 367: Al het buitengewone, zooals kreupelen, idioten enz. die bij de Negers volstrekt niet zeldzaam zijn, worden voor heilig gehouden en godenkinderen, *gado pikien* genoemd. Ho II 267 vermeldt „eene dwergin, die men goddelijke eer bewees. Dit is ook bij tweelingen het geval", vgl. §§ 11, 35).

Albino's hebben een watergeest in zich (§§ 22, 86, ook Saramakkaners).

SAR Ze vereeren het, als iemand een tweeling krijgt en spelen of dansen ter eere daarvan *Toemii* (tweeling). Zie ook Sta 587, 1H 218.

STAD Een *sakka-pikien* (met den helm geborene) kan *jorka*'s zien; de *jorka*'s kunnen zoo iemand geen kwaad doen.

Dr. Benjamins (1850-1933) vertelde mij: „Als kind werd ik na donker door een meid (Negerin) naar huis gebracht en wij kwamen langs een kerkhof. Mijn geleidster wilde, dat ik aan de van het kerkhof afgekeerde zijde van haar ging loopen; „want", zoo zeide ze, „ik ben een *sakka-pikien* en kan de geesten zien". Wu 214 spook *jorka, jroka*. 2P 20: *Jorka*'s zijn zichtbaar voor *obiaman*'s, voor menschen die met den helm geboren zijn, aan tweelingen en aan hen die na een tweeling geboren zijn (*dosoe*, 2H 42). Ze zijn ook zichtbaar aan kinderen die door de moeder zoo worden gedragen, dat ze over haar schouder naar achteren kijken. MK XX noemt de *moesoe-pikien* (met den helm geborene; het vlies, gedroogd en als poeder op de pap gestrooid, wordt het kind ingegeven), *tetei-pikien* (door de navelstreng omwondene) en *djodjo-pikien* (§ 10) die geesten kunnen zien. De *djodjo-pikien* heeft de bijzondere gave dat hij als hij *winti* krijgt, de *winti-mama*, den geest die hem alsdan verschijnt, kan noemen.

§ 34. Priesters en priesteressen der Oppergoden.

Benpenimausoe, opperpriester van *Gwangwella*, was, tot kort voor het optreden van Amakti (§ 1), de Granman. Tusschen dezen hoogepriester en *Grantata*, aanwezig in den heiligen bundel, worden de diepste geheimen besproken. Voor de dragers van den bundel worden dan ook bijzonder betrouwbare personen genomen. Ik heb wel eens een geval bijgewoond, waarin vermoedelijk belanghebbenden met de dragers hadden afgesproken, dat zij een vraag zouden stellen en *Grantata* daarop een bepaald antwoord zou geven door middel van de bewegingen der dragers (welke gelden als het willoos werktuig van de godheid). De hoogepriester doorzag dit wel, maar dorst niettemin de uitspraak van *Grantata* niet te veronachtzamen.

De Otterlo is de *lo* van de Gwangwella-priesters en van den Granman; iemand die niet uit deze *lo* is, kan geen priester worden. Alleen mannen kunnen Gwangwella-priester zijn. Onder de priesters heeft de een den naam van hooger bekwaamheid en meer invloed bij de godheid, dan de ander. Het priesterschap is erfelijk, doch er is ook een opleiding noodig.

Geen mensch kan aan *Gwangwella* offeren of zijn hulp voor het een of ander inroepen, zonder tusschenkomst van een Gwangwella-priester. En daar *Gwangwella*'s hulp in alles noodig is en de Djoeka's zeer godsdienstig en vroom van zin zijn, is de invloed der priesters op het volk zeer groot en bestaat er ook een zekere vereering voor hen.

De priesterwetenschap is voor een groot deel kennis van de kruiden welke men voor verschillende doeleinden noodig heeft en die met water gemengd of uitgeperst worden (§ 57). De priesters zoeken uit de priester-*lo* hen uit, die aanleg toonen tot het priesterschap en nemen die in de leer. Wanneer de leerling voldoende op de hoogte is en blijken heeft gegeven de vereischte bekwaamheid te bezitten, dan wordt aan *Grantata* gevraagd (door ronddragen van zijn paket, § 54), of deze hem aanneemt als priester. Is het antwoord bevestigend, dan wordt de noviet gewijd doordien de priesters met hem naar de *fragatiki* gaan en aan de *Granjorka*'s water plengen, hun vragende den jongen priester bijstand te verleenen, opdat hij zijn werk naar behooren kan verrichten. Nu is de jonge man priester, doch uit bescheidenheid zal hij zich de eerste tijden nog op den achtergrond houden.

De priesters laten zich zwaar betalen voor de diensten die zij ver-

leenen, als daar zijn: de oorzaak van opvolgende sterfgevallen aan *Grantata* vragen en het middel om dit op te heffen aan de hand te willen doen; opheffen van de schuld door een zonde tegen de wetten van *Grantata* („*a misi a gadoe*", hij heeft gezondigd tegen de godheid). Bij doodzonden komt de Opperpriester te pas.

Zijn er bijv. langdurig zware regens, tot schade van het veldgewas, dan meent men, dat de stam der Djoeka's misschien door een of meer van zijn leden gezondigd heeft, of dat de oorzaak kan zijn, dat er niet de hand aan is gehouden, den eed aan *Grantata* te vernieuwen; de geheele stam wordt dan voor het vernieuwen van den eed naar Drietabbetje opgeroepen.

De Pedri-lo, de *lo* der Tabbetje-negers, is de *lo* der Gedeosoe-priesters. Opleiding en wijding geschieden op overeenkomstige wijze als bij de Gwangwella-priesters, doch er worden weinig Gedeosoe-priesters opgeleid, opdat de priesters meer zullen verdienen en grooter invloed zullen hebben.

Gedeosoe wordt bediend door een hoofdpriesteres, bijgestaan door priesteressen en priesters. Ook bijv. een gehuwde, wiens (wier) echtgenoot(e) geen priester is, kan priester(es) zijn.

De priesters van *Grantata* en *Gedeosoe* zijn als regel geen *obiaman* (§ 36); naar men mij zegt, wordt over iemand van de priester-*lo* nooit een *gado* vaardig. [Hieruit zou men opmaken, dat deze hooge goden in hun priesters doorloopend actief zijn, vgl. § 70 eerste zin en 3J 158].

§ 35. Tweelingpriesteres.

Aan een tweeling-god (§ 11) kan slechts geofferd worden door bemiddeling van een tweeling-god-priesteres, zijnde een oude vrouw die zelf moeder is of geweest is van een tweeling, waarvan beiden nog leven of die eerst nadat ze volwassen waren geworden, zijn gestorven.

§ 36. Priesters der lagere goden. Bezetenheid.

Het magisch vermogen der in §§ 12, 23, 24 vermelde *gado*'s. noemen de Boschnegers *obia*. De Djoeka is levenslang met een dergelijken *gado* verbonden, die zich gedraagt op de in § 10 beschreven wijze. Doch velen [C 41 zegt zelfs „meest alle boschnegers"] zijn bovendien met een of meer andere *gado*'s verbonden op een zoo-

danige wijze, dat zoo'n *gado* (slechts één tegelijk!) af en toe zijn drager (*hasi* = paard, geheeten) geheel vervult, hem tot een bezetene maakt. Zoo iemand noemt men *obiaman*. In zooverre als de *obiaman* gebruik maakt van zijn vermogens, om anderen te helpen, kunnen wij hem priester van den betrokken *gado* noemen, of priester-dokter, medicijnman [1]).

Een goede *gado* is erfelijk en gaat bij den dood van zijn drager over in diens zoon of neef; als een vrouw sterft, of oud en suf wordt, gaat haar *gado* over in een vrouwelijk familielid.

De *obia* kan, zonder dat er een voorbereiding aan is voorafgegaan, vaardig worden in den betrokkene. Deze ontwaakt uit den slaap en spreekt plotseling *Kromanti* (§ 2); het kan ook overdag plaatsvinden.

In den beginne spreekt hij meestal verward en is wat hij zegt niet goed begrijpbaar. De oudere *obiaman*'s maken dan hun werk ervan, den betrokkene tot zich te trekken; ook hun *obia*'s (*winti*'s) worden alsdan vaardig over hen. Die *obiaman*'s vragen dan aan den *gado* die zich nieuw openbaart, wat zijn naam is (bijv. *Djibri, Opete, Dagowee*), waar hij vandaan komt en met welk doel hij zich in dien persoon heeft geopenbaard. Het kan zijn, dat het antwoord onmiddellijk komt, het kan ook zijn, dat het eerst komt als de betrokkene een volgend maal in extase geraakt. Het kan ook lang duren voordat de *gado* zich duidelijk uitdrukt en niet meer verward praat.

Om te verkrijgen dat die *gado* zich duidelijk uitspreekt, wordt soms een geheele behandeling toegepast. De betrokkene krijgt kruidenbaden, wordt ingesmeerd met smeersels uit kruiden bereid, waarbij *pimba* (§ 56) is gemengd; en er wordt hem een leefregel voorgeschreven, bijv. om zich van bepaalde spijzen en dranken te onthouden; bijna altijd wordt geslachtsverkeer, en zelfs het spreken met een vrouw, hem verboden.

Het kan een goede geest zijn, doch ook een booze, bijv. een *Ampoekoe*. Een boozen geest vraagt men om weer heen te gaan, of om zich te bekeeren.

Soms vraagt een oudere, bijv. een oom, uit genegenheid aan een

---

[1]) 1° Den Djoeka's is ook het woord *winti*, begeestering, der Stadsnegers (§ 37) bekend. 2° In oudere berichten over surinaamsche Negers wordt dikwijls het woord „*gadoman*" gebezigd om „priester" aan te duiden; het is veelal niet uit te maken, of daarmede priester van een hooge godheid, of *obiaman* bedoeld wordt. In de stad bedoelt men met *gadoman*, iemand die aan *winti*-dans doet.

jongen bij wien hij aanleg vermoedt, om zich een *gado* te laten geven, opdat de ervaring en de kennis van den oudere bij diens dood niet verloren ga.

Dikwijls komt het voor, dat een jonge man zich aangetrokken voelt tot het vak van *obiaman* en voor veel geld en goede woorden door een of meer oudere *obiaman*'s wordt opgeleid. De meester schrijft hem kruidenbaden voor, te gebruiken op bepaalde uren van dag en nacht. Er komt bij het verbod van geslachtelijken omgang en elken omgang met de andere sexe (de man mag niet eens eten wat zijn moeder voor hem kookt); ook penitenties, bijv. vasten en gedurende eenige dagen slechts het hoogst noodige om in leven te blijven, tot zich nemen; geslagen worden met een heet gemaakt kapmes (gilt de jongen, of krijgt hij een groote brandwond, dan is dat een teeken, dat zijn voorbereiding nog niet voldoende was, in den regel ook, dat hij niet voldoende aanleg heeft). Penitenties zijn ook, sap van bijtende kruiden, zelfs van Spaansche peper, in de oogen druppelen, de huid kerven en met bijtende stoffen insmeren; groote hoeveelheden alcohol achter elkaar inzwelgen.

Op het onverwachts wordt nu de *gado* vaardig over den leerling en veelal zal hij al onmiddellijk duidelijk spreken. Als regel heeft de leerling verzocht om een bepaalden *gado*, doch het kan zijn, dat zich niet deze, doch een andere in hem manifesteert; men zegt dan, dat l.g. *gado* meer van den betrokkene houdt. Ze zeggen dan: „hadden we dat geweten, dan hadden we dadelijk begonnen met de bepaalde voor dezen *gado* passende kruiden".

Gedurende de oefenperiode wordt op gezette tijden (waarbij men ook let op de maanstanden) een *gado*-dans met de trom (*apienti*) gehouden, waartoe de *obiaman*'s in den omtrek worden uitgenoodigd. Als regel zijn meerdere leerlingen tegelijk in opleiding en vaak gebeurt het dat terwijl de leerling zit te kijken naar het dansen van de *obiaman*'s en van het (niet door een *gado* bezeten) volk, of mededanst, de *gado* ineens vaardig over hem wordt.

Nu gebeurt het vaak, dat iemand die er niets mede te maken heeft en thuis in zijn hangmat ligt, of langs het feest gaat, bevangen wordt door een *gado*, als een bezetene naar het dansterrein rent, begint te dansen en *Kromanti* te spreken. Bij zulke spontane uitingen is een *gado* van bijzondere macht in den betrokkene gevaren en allen aanbidden dezen en knielen voor den danser. Voorbeeld: men leidt een jongen op, opdat een *Djibri* (tijgergeest) in hem zal treden. Bij den *gado*dans wordt een familielid plotseling bezield door den geest

van de *Djadja* (de tijgerkat die, omdat ze met beide voorpooten de prooi kan grijpen, geldt als oudere broeder van den tijger). Dit acht men dan een bijzondere gunst of zegen die over die familie is gekomen.

Niet alleen bij den volledigen *gado*-dans wordt de *apienti* bespeeld; ook als men den candidaten een penitentie of dgl. doet ondergaan (wat geschiedt door *obiaman*'s over welke hun *gado* vaardig is geworden; die menschen doen het niet, doch hun *gado*'s zijn het die eigenlijk handelen) wordt de *apienti* bespeeld; deze is onmisbaar; de goden wenschen dat. Bepaalde formules worden erbij uitgesproken door middel van de tromtaal.

Een man die een der *Kromanti-gado*'s in zich heeft, kan alle *Kromanti-gado*'s in anderen zetten; desgelijks iemand die een der *Dahome-gado*'s heeft of een der *Loango-gado*'s. De *Djoeka*'s zijn de dienaren van de *Kromanti*-goden. De opleiding tot *obiaman* kost den betrokkene veel geld; hij moet dikwijls veel alcohol schenken en ten slotte zijn leermeester geschenken en geld geven.

Vrouwen hebben wel vaak een *gado*, doch treden nooit op als priesteres van dien *gado*, evenmin als ooit een vrouw een offer plengt voor de *Granjorka*'s; ze kan er alleen bij staan en met de anderen mede in de handen klappen. [Sp 40 meldt: Zeer onzedelijk gaat het toe bij die afdeeling der afgoderij, waarin vrouwen de hoofdrol spelen. Dance 77 maakt melding van sexueele uitspattingen bij bezetenheid door de *Minje Mamma*, watergeest, bij de kustbevolking van Britsch Guyana. Zie echter § 53].

Om aan te duiden, dat iemand over magische kracht beschikt, gebruikt men wel het woord „rijp". [Volgens Ho II 264 waren de Boschnegers van meening, dat de dienstbare Negers verstandiger of beschaafder waren dan zij zelve, wat ze uitdrukten door *moro lepi*, rijper, doch wellicht werd bedoeld „rijper in tooverkracht", vgl. 2H 55]. Een *tapoe* (amulet, § 59) heeft slechts de kracht om *wisi* (toovenarij) af te weren, als de *obiaman* die de *tapoe* vervaardigde, rijper (*moro lipi*) is dan de *wisiman*.

Een Saramakkaner, levende bij de Bonni's, deed zeer veel moeite om aan een *gado* te komen. Hij heeft er zich veel kosten voor getroost en ontberingen en lichamelijke pijn doorstaan, doch hoewel de kuur jaren is voortgezet, is de *gado* nooit vaardig over hem geworden. Bij de seances, waarbij meerdere *obiaman*'s bezig waren hem te bewerken, meenden deze telkens op den goeden weg te zijn en stelden hem dan de vraag „Laleni (zijn naam), ben jij nog hier?" Tot hun

verbazing was dan het antwoord „ja, ik ben nog hier, ik voel precies hetzelfde als toen ik hier kwam zitten"; „*mi de nanga krien aai*", ik ben nog met heldere oogen, d.w.z. mijn gewone bewustzijn is geheel intact. Wanneer de bewerking wél gelukt, is het teeken dat de *gado* nadert, dat de betrokkene als men hem iets vraagt, verwarde antwoorden gaat geven en droomerig wordt.

Als een *obiaman* hulp zal verleenen bij een ziekte (§ 81), dan roept hij zijn *gado* op, of laat dien door een ouderen *obiaman* oproepen. In l.g. geval noemt de oudere den naam van den *gado* en zegt „*grantanji, kong na na bija hedde*" (alsjeblief, kom in het hoofd van den kameraad). Degene wiens *gado* wordt opgeroepen, zit stil te kijken; geleidelijk verstart zijn blik en plotseling springt hij op, maakt sprongen en spreekt Kromanti; naar Boschnegeropvatting is het de over hem vaardig geworden *gado*, die spreekt. [d. G.: de *Kromanti-gadoe* komt in je hoofd].

Als de *obiaman* zelf zijn *gado* wil oproepen, dan zondert hij zich af in een hutje, de *obia-hoso* of *obia-masanga*, waar hij zich besmeert met uitgeperst sap van verschillende kruiden en met de onmisbare *pimba*. Hij neemt den rammelaar en begint te rammelen en zingt *obia*-liederen (*gado-siengi*, zie ook 1G 57) waarin hij den *gado* hulp vraagt en zijn devotie betuigt en zijn hulpeloosheid; hij zegt den *gado*, dat hij zich machteloos voelt en dus de hulp van den *gado* onmisbaar is.

Na korter of langer tijd wordt de *gado* vaardig over hem en uit zijn mond klinken woorden waarin de oorzaak der ziekte wordt medegedeeld en de middelen tot genezing worden aangegeven. Er staan eenige helpers bij, die luisteren wat hij zegt en die vervolgens, zoo noodig, helpen bij de behandeling van den patient. Het gebeurt vaak, dat de bezeten *obiaman* het bosch in rent en terugkomt met verschillende kruiden of plantenwortels of knollen (tajers) waaruit het geneesmiddel bereid moet worden. Er is een zeer bepaalde kruidenwetenschap, doch ik weet niet meer welke kruiden voor de verschillende gevallen gebruikt worden. [C 22: „Zeer dikwijls zijn de bij die gelegenheid opgegeven en vreemdsoortigste kruiden van gunstig gevolg geweest"].

Is de uitspraak van den *gado*, dat de ziekte een ingewikkelde oorzaak heeft, bijv. dat de patient ziek is geworden, omdat vele jaren geleden een oom van hem *pikado* (bloedschande) heeft gepleegd, dan moeten hieraan meerdere *gado*'s te pas komen. Zijn er geen dragers van die *gado*'s op het dorp aanwezig, dan worden ze van andere

dorpen opgeroepen, waarvoor ze zich veelal goed laten betalen door de betrokken familieleden.

Het komt voor dat *obiaman*'s wier *gado* vaardig over hen is geworden, bij elkaar zitten te beraadslagen over het geval. Plotseling rennen eenige der ouderen van hen, het bosch in, komen terug met kruiden, grijpen een van de jongeren die achterbleef, besmeren hem met de kruiden, pijnigen hem, bijv. door bijtende sappen in zijn oogen te druppelen en dan komt die jongere in een toestand waarbij ineens uit zijn mond het geheim klinkt, waarnaar men zocht. Men neemt aan, dat een oudere en wijzere *gado*, die doorgaans niet meer vaardig wordt over menschen, zich van den betrokkene bediend heeft om zich uit te spreken; deze spreekt ook met een stem als van een gezaghebbenden oudere.

Als straks de *obiaman*'s weer tot het gewone bewustzijn zijn teruggekeerd, weten zij niet meer, wat zij gezegd hebben; daarom zijn er altijd een of meer luisteraars aanwezig.

Het komt voor, dat men meerdere keeren vergaderd heeft, zonder succes. Dan wordt er een *gado*-dans gehouden en het kan gebeuren, dat een der dansenden in de bezetenheid uitroept wat de oorzaak der ziekte is.

Voor verschillende ziekten zijn er verschillende *gado*'s. Bijv. voor een vrouw in barensnood wordt de hulp van den *Dinga-gado* ingeroepen, die de kruiden aanwijst welke op het lichaam gesmeerd of gedronken moeten worden om de bevalling te bespoedigen. Dat die vrouw moeilijk bevalt, heeft zijn oorzaak in een *fiofio* of in een *koenoe*, als anderszins.

Of een man heeft onwetend een boom geveld, waaromheen *abrasa*, de moordenaarsliaan gekronkeld was. Dat brengt een onheil: ramp, ziekte of dood. Om de kwade werking op te heffen of te voorkomen, roept men een *obiaman* te hulp, bij voorkeur een die met een *Djasofoe-gado* verbonden is, doch als er zooeen niet te vinden is, dan kan ook een andere *gado* het doen.

Of een vrouw heeft een visioen, dat in een steen op het pad naar haar kostgrond een geest huist. Zij vraagt aan *obiaman*'s om dat te onderzoeken en deze bevestigen het. Er worden nu bij dien steen vlaggetjes in den grond gestoken en het wordt een offerplaats; voor de vrouw is het de beschermgeest van haar kostgrond. Zou iemand bij zoo'n plaats, ook al weet hij het niet, zijn behoefte doen, dan zal hem ziekte of onheil treffen, dat weer op de gewone wijze moet worden opgeheven.

Men neemt aan, dat degene over wien een *gado* vaardig is, met dien *gado* in gemeenschap is en hem ook aanschouwt. Doch als de *gado* hem (of haar) weer loslaat en hij in het gewone bewustzijn is teruggekeerd, weet hij niets te vertellen van wat hij heeft doorgemaakt. De *gado* heeft zich openbaar gemaakt door hetgeen de bezetene sprak en degenen die toeluisteren vernemen aldus wat de *gado* openbaart.

Ik heb het eens medegemaakt, dat een man in bezetenheid vertelde van iets dat hem overkomen was. Toen hij weer bijkwam en men hem zeide wat hij had verteld, zeide hij „het is niet gebeurd, de *gado* heeft gelogen". Twee dagen later kwam hij met zijn broer uit het bosch en meldde dat wat hij in de extase had gesproken, hem thans werkelijk was overkomen. De gebeurtenis was, dat ze een geest zagen, die plotseling verdween; ze wilden terugkeeren en zagen dien geest ten tweeden male; daarop zagen ze een tijger (of slang) en zeiden „nu heeft de geest zich gemanifesteerd in iets gevaarlijks en moeten wij weggaan". Jaren later werd de *gado* van dien man niet meer vaardig over hem, doch een andere geest werd vaardig over hem (maakte hem bezeten), die zich bekend maakte als de vroeger ontmoette geest, welke altijd zijn beschermgeest was geweest.

§ 37. Priesters der lagere goden. Bezetenheid (vervolg).

Een voorbeeld hoe een man door een *gado* bevangen, willoos werktuig is van bijzondere krachten of machten, is het volgende:

Op een avond aan de Gonini-monding, omstreeks 1912, had ik een aantal Djoeka's bij mij, waaronder twee jonge mannen, Fikki en Tani, en een oudere, Blaka hati kouroe. Tani was leerling-*obiaman* en juist in het tijdperk dat de *gado* vaardig over hem zou worden. Fikki spotte daarmede; in enkele woorden *Kromanti* (de voertaal van den *gado*) bespotte hij den *gado* die in Tani zat. De oudere waarschuwde daartegen, en daar ik geen Kromanti verstond, vroeg ik hem, wat het te beteekenen had, waarop hij mij vertelde, dat Fikki bezig was den *gado* van Tani te beleedigen en te sarren.

Op hetzelfde oogenblik sprong Tani, die rustig had liggen luisteren en lachen, uit zijn hangmat (het was 10 uur 's avonds) met een helsch kabaal en maakte allerlei luchtsprongen. Het hutje waarin de twee jongens zich bevonden, was 6 à 7 meter van mijn hut; in twee sprongen doorschreed hij dien afstand en stond voor mijn hut, met verstard gezicht en uitpuilende oogen, aldoor opgewonden oreerend in het Kromanti.

In mijn hut was een vlammend vuur, waarop ik juist drinkwater kookte. Tani ging er naartoe, greep den pot en zwaaide dien zoo, dat het kokend water voor een deel over zijn lichaam liep, schopte den drievoet waarop de pot rustte weg en ging in het vuur dansen tot dit nagenoeg uit was, kwam daarop terug en ging door met oreeren, doch minder opgewonden.

Toen was het voor Blaka hati kouroe de tijd om in te grijpen. Tot dusver had hij mij gerustgesteld, zeggend „laat u hem zijn gang maar gaan, straks wordt hij kalmer". Hij ging naar Tani, die volgens hem thans een *gado* was en door wien de *gado* sprak, hurkte aan diens voeten en sprak Kromanti tot hem. Men kon zien hoe Tani hoe langer hoe kalmer werd en zijn gelaat zich ontspande. Ineens, met een geweldigen roep (als iemand die uit den slaap ontwaakt), herkreeg hij het gewone bewustzijn en was verwonderd, dat hij zich in de hut van een ander bevond. De oudere sprak daarop „*gran tanji gado*", heb dank, godheid.

Aan voeten en lichaam van Tani was niets te zien van de aanraking met het kokend water en het vuur; meermalen is zooiets geconstateerd.

Tweede voorbeeld: Er was in 1920 te Pikienkondre nabij Drietabbetje een *brokodéi* (§ 84). Het was laat in den avond en daar ik vanwege de feestdrukte niet in slaap kon komen, ging ik naar het terrein van den dans, bij de *fragatiki* (§ 55). Nadat ik er een poos zat, hoorde ik op eenigen afstand een helsch lawaai, Kromanti zangen en uitroepen: een *gado* was vaardig geworden over een jongen man, Bajoeko genaamd. Niet lang was Bajoeko aan den gang, of een tweede, zijn neef Koejoeko, viel in. Ik vond het interessant en wilde ernaartoe gaan, toen een oudere, Gagoe (momenteel Granfiskari van de Tapanahoni) tot mij zeide: „neen mijnheer blijft u hier wachten, zij moeten toch naar de *fragatiki* komen, het zijn nieuwe *gado*'s die vaardig geworden zijn over menschen en zich verstaanbaar kunnen maken" (*dem tongo broko*, hun tong is gebroken, d.w.z. zij kunnen zich in menschelijke taal verstaanbaar maken). Aangeteekend zij, dat maanden lang zulke lieden onverstaanbare geluiden uiten, tot op eenmaal ze zich uitdrukken in zuiver Kromanti.

Het gaan naar de *fragatiki* beteekent zooveel, als hun opwachting maken bij de *Granjorka*'s. Dit gebeurde dan ook en in allerlei zwierige dansen gingen beide jongens rond de *fragatiki*, aldoor zwaaiend met de *krontiki* (§ 54).

Het dorp was gebouwd op zeer geaccidenteerd terrein en op een

10 meter afstand van de *fragatiki* ging de grond vrij steil 3 à 5 meter naar beneden over ruwe steenen en daar was een vuilnisbelt met vele gebroken flesschen en potten; een gewoon mensch zou ook bij dag er moeilijk doorheen kunnen gaan zonder zich te kwetsen. Na een poos om de *fragatiki* gedanst te hebben, zetten de twee jongelieden hun dans voort tot vlak voor dien vuilnisbelt en met een sprong, zooals een visch uit het water schiet en met den kop naar beneden weer onderduikt, verdween de eene met het hoofd naar beneden in de diepte en de ander volgde vlak achter hem.

Beiden verdwenen in het bosch, terwijl het stikdonker was; men kon ze luide Kromanti liederen hooren zingen en formules hooren uitspreken, en de stemmen verwijderden zich hoe langer hoe verder.

De ouderen waren verrukt over de prestaties van de *gado*'s en den leermeester die de *gado*'s bij deze jongens had ingezet prees men als een meester in zijn vak. Intusschen duurde het zingen en lawaai maken van de twee jongens in het bosch nog voort, maar daar het reeds lang na middernacht was, verliet ik het feestterrein en zocht mijn hangmat op.

Den volgenden ochtend, toen ik in de vroegte voor mijn huis zat, trokken de beide jongens met hun geweren en jachttasschen er op uit. Ik hield ze staande met een praatje over hetgeen den afgeloopen nacht was gebeurd. „Ja, dat hadden ze ook van de ouderen reeds gehoord; zelve wisten ze het niet. Bajoeko lag in zijn hangmat, toen de *gado* eensklaps en zonder eenige voorafgaande waarschuwing, vaardig over hem werd. Koejoeko, die lag te slapen in een andere hut, sprong op van het lawaai van Bajoeko en het bleek, dat ook hij door den *gado* bevangen was".

Van eenige vermoeidheid of letsel door den sprong door de vuilnisbelt was geen sprake. — Het gebeurt ook wel eens, dat een zich kwetst; men zegt dan, dat die persoon gezondigd had tegen den *gado*. Ik teeken hierbij aan, dat ik meerdere keeren heb bijgewoond dat iemand slechts veinsde, dat de *gado* in hem gevaren was. Dit gebeurt vaak met drankzuchtigen, die op een borrel belust, het doen voorkomen of hun *gado* een borrel eischt. Zooals men weet, is de opvatting der Boschnegers, dat aan de vorderingen van een *gado* voldaan moet worden.

[C 22 meldde: Meest alle boschnegers hebben *Wentie* of opwekkingen der afrikaansche afgodische dansrazernij, dat men moet zien, om het te kunnen gelooven en begrijpen. Zij kunnen dikwijls wel vijf minuten lang in een sterk vuur ongekleed en barrevoets dansen, zon-

der zich in het minste te branden, en zonder dat eenig teeken van zenging aan hen te zien is].

d. G., dagboek afreis Tapanahoni per Djoeka-boot, 23 November 1904:

In val Agidisiengi wordt de stuurman van een boot, Apouwisi, door een sipari (rog) in den voet gestoken. We stoppen, men zuigt het uit en geeft een sneetje met een scheermes in den voet; in beide wonden wordt nu een zwart poeder gewreven, dat ze in een fleschje in hun trommel bij zich hebben. Inwendig (bij gebrek aan lemmetjes) citroenzuur uit mijn medicijnkist. Dan gaan we door. Sully (een der passagiers) stuurt de boot, daar de zieke nu veel pijn heeft. Hij steunt en begint dan *gadoe tongo*, d.i. *kromanti*, te praten: „*hei, hei, hei, tangka, tangka, pioka, pioka, plawa* (4 ×), *tangka, koto* (2 ×), *héi, héi, plasji* (5 ×), *tloki* (5 ×), *kille* (5 ×), *plawa, pioka*, enz." Wat verder stoppen we, en de Djoeka's gaan luisteren hoe de geest spreekt en klappen als blijk van instemming zachtkens in de handen. Volgens hen vertelt de geest: „de baas (degene die A.'s *obia* maakte) is ziek, en de *obia* straft A. wijl deze naar de benedenrivier gaat inplaats van zijn baas (te Mainsi) op te zoeken [vgl. 1P 162 geestdraad tusschen het voorwerp en den *obiaman* die den geest daarin heeft gebracht].

d. G., 3 Augustus 1907 te Drietabbetje groot *winti*-dansfeest of *gadoe-pree* (*pree* = spel, feest), zie 1G 45-49.

d. G., dagboek opreis Marowijne, 21 Juni 1937 te Amekan- kondre (Paramakkaner Boschnegers):

Als alles stil is, zoo omtrent 8 à 9 uur, hooren we in het dorp stootend gesteun, afgewisseld door snel spreken; gaan er heen. Alle huizen roerloos in het maanlicht. Op het geluid af. Komen aan een open hut. Daar zit op een bankje een man, gezicht en lichaam, beenen en armen geheel wit van de *pimba*; voor hem een klein half kalebasje met *pimba* (dat ze op een plek uit den grond opdelven), in de rechterhand een rammelaar waarmee hij voortdurend schudt. Erbij staan twee jonge mannen die luisteren naar wat hij spreekt en zoo nu en dan antwoorden „ja", of de een zegt tot den ander „*joe jé*?" (hoor je het?). Afwisselend laat de man eenige diepe steungeluiden, als gegrom, hooren en dan weder praat hij vrij snel; enkele woorden lijken Negerengelsch. De twee bijstaanders die ons gereedelijk te woord staan, zeggen, dat de man *kromanti* spreekt. Hij is een *obiaman*, een „*boesi datra*" (bosch-dokter), zoo zeggen ze; *Kromanti-obia* is over hem, spreekt door zijn mond. Hij geeft advies over een ziek kind, en de toehoorders vernemen dat een lang overleden

persoon dat kind ziek maakt en dat men moet *„poer watra, poer sópi"* (water, rum, uitstorten) en met bepaalde kruiden moet wasschen. De *obiaman* heeft zich in dien toestand gebracht door kruiden van het bosch en door de *obia* aan te roepen. Als het overdag was, dan zou hij ook de *obia*-armringen of dgl. dragen. Nu en dan zingt men, naar het lijkt, een soort oproep, die daarna wegsterft.

Na een tijd (totaal zal hij een uur bezig zijn geweest) gaat het schudden van den rammelaar vlugger en wordt zwakker. De bijstaander zegt „de *winti* laat hem los". Dan valt zijn rammelaarhand slap neer. Hij ontwaakt als het ware, wrijft met een handdoek de *pimba* van zijn gelaat en lichaam en als we dan onzen electrischen fakkel laten gloeien, dan is het een gewone, iets oudere, Neger (Paramakkaner), die ons heel gewoon te woord staat op onze vragen.

De rammelaar bestaat uit een bolvormige kalebasschaal, ongeveer 15 cM middellijn, waardoor een stok steekt, waarvan het bovengedeelte in een knik is gegroeid (vgl. § 54 *kromtiki*). De kalebas is van buiten met figuren in laag relief besneden en erin zitten, naar men zegt, bepaalde zaden.

26 Juni op de Djoeka-nederzetting Odoen aan de Lawa: Aan den rand van het dorp nabij den waterkant bevindt zich een platform op palen; van de leuning van het platform hangen franjes maripapalmblad af [§ 61]. Op het platform bevinden zich een emmer met water en een ijzeren pot met kruiden in water en er hangt een ijzeren kruik die als bel dienst doet. Eenige malen per dag begeeft een jonge man zich op het platform, doet de bel klinken (§ 63), wascht zich onder het uitspreken van woorden met de kruiden en besmeert zich daarna het lichaam met *pimba*, gemengd met water. Het is om de *Kromanti-obia* te verwerven. Hij zal dit 3 maanden doen, dan bespeelt men overdag de *apienti* en komt de *obia* over hem. Daarna kan hij telkens als hij het noodig heeft de *obia* oproepen. Vervolgens behoeft men nog slechts zoo nu en dan, met tusschenpoos van eenige jaren, zich wederom met kruiden te wasschen. Niet iedereen heeft een *obia*.

27 Juni op de Lawa. Mijn stuurman begint omstreeks 12 uur al parelend (roeiend) plotseling met de daarbij behoorende stootende, uit de diepte komende stem, *Kromanti* te spreken, daarna overgaand in zacht zingen: zijn *obia*, die *Kromanti* is, bidt tot de godheid *Grantata*.

30 Juni. Een vrouw uit de stad woonde op de reis naar de bovenrivier bij, hoe een Boschneger-*obiaman* advies over ziekte gaf. De *obiaman* ging zitten; een ander *„poer watra"* (stort water) voor zijn

voeten en riep den *gadoe* van den *obiaman* aan. Toen begon de *obiaman*, die met voorovergebogen hoofd zat, te trillen en uitte plotseling een schreeuw: de *gadoe* was in hem vaardig. Daarop zette hij *pemba* voor de voeten van den *obiaman* en deze besmeerde zich met *pemba*. Vervolgens groetten alle aanwezigen den *gadoe* door met den vinger te wijzen en de hand om dien vinger te draaien. Nu gaf de *obiaman* aanwijzingen. Men ging in het bosch om kruiden te halen, maakte een kruidenbad, bracht de zieke vrouw, die als dood was, buiten en besprenkelde haar. Eindelijk kwam de zieke bij en vroeg „hoe kom ik zoo nat?".

SAR Om een *Koma(n)tí*-geest (Stadsnegers zeggen *Kromanti*; het is een *winti*) op te roepen, moet men door dien geest bezeten zijn, dien geest tot helper hebben. Wie dat verlangt, gaat bij een baas (leermeester-*obiaman*) die zelf zoo'n geest heeft. (Zie ook 1H 314 vlg. en 2J 314 toezicht op een jongen man, of hij wel geschikt zal zijn). Het teeken van *Komanti* is wapenen: geweer, houwer, stok.

De leerling begint met 8 dagen een kruidenbad te nemen. Dan neemt de baas een houwer en begint te zingen en te dansen en ook de leerling gaat, terwijl hij nog bezig is het bad te nemen, dansen. Is hij klaar met baden, dan gaat het gezang door en de baas slaat hem met het scherp van een houwer; het wondt hem niet. Of de baas schiet met een geweer op den leerling; deze wordt niet gewond; den kogel (de hagel) vindt men terug in een bord met medicijnen (kruiden, welke, weet ik niet precies). Wie *Kromanti* bezit, kan ook in een doornbosch (awara-palmen) gaan of met vuur spelen, zonder dat het hem deert. Ik (mijn zegsman) heb dat alles gezien, behalve het schieten, waarvan ik alleen de voorbereidselen heb gezien (vgl. van Coll 553, 1H 338-340, 3J 89). De leerling is nu tegen alle gevaar beveiligd. Als later bijv. een tak op je valt, dan roep je „*hee Komanti*" of „*he obia*" en de tak valt terzijde. Of als iemand je met een houwer wil kappen, roep je dit en de houwer treft niet, of breekt.

De leerling betaalt den meester, bijv. met *panji*'s (doek) en *sopi* (sterke drank). Nu kan hij zelf ook *Komanti* oproepen. Je moet oppassen hem nooit met geweer of houwer te bedreigen, dan krijg je zelf een ongeluk.

De baas danst nu en dan nog *Komanti* om te probeeren of de geest nog in hem zit; hij oefent, net als de militairen.

Iemand die *Komanti* danst, ziet, terwijl hij bezeten is, de geesten, maar hij kan er later niet van vertellen; het is onbewust.

Een Saramakkaner, in dienst bij de nederlandsche grensexpeditie

1935, was op een ochtend onwel en koortsig. Kort na den middag begon hij plotseling buitenmenschelijke geluiden uit te stooten, smeet met voorwerpen, sloeg een flesch stuk en sloeg met zijn handen in de scherven. Daarna zakte het, na een siddering, plotseling en ging hij zich wasschen. Die bezetenheid heeft zich dikwijls herhaald en was zoo hinderlijk, dat men den man moest terugzenden.

STAD De volgende namen zijn of waren in gebruik: wat de bezetene beleeft *winti* (wind), *mapokro* (1P 170, Wu 2); de bezeten makende geest *winti, winti-mama, afkodrai* (afgoderij), 2H 58 *komfo*; de drager van een of meer van die geesten *wintiman, obiaman, sabiman* (MK), *bonoeman, obonoe* (vrouwen ook *wintimama, obiamama, watramama,* Wu 288, Benoit 25). *Loekoeman* is meer iemand die er een beroep van maakt, met *winti* en toovermiddelen te werken; een „slechte" *loekoeman* is al min of meer een *wisiman* (§ 48). Men zeide mij nog, dat de *loekoeman* (*loekoe* = zien) een soort waarzegger is; een *loekoeman* die een *winti* heeft, kijkt in een spiegel, ziet dan in je handen en kan je toekomst vertellen (zie ook 2H 56 vlg.). Een *bonoe* zou volgens dien zegsman een z.g. *dres*-neger of *dreesiman* zijn (*dreesi* = geneesmiddel, zie voorts 1P 181 en Enc 275). Naar de berichten te oordeelen, berust het bedrijf van den *loekoeman* nog vrijwel geheel op de oude negermagie, doch heeft, wat deze lieden doen, weinig of geen waarde en men hoort zelfs van gewetenloos bedrog.

Iemand die zijn *winti* over zich heeft, noemt men wel *toehedde soema* (tweehoofdige mensch); er is dan n.l. een ander over hem, hij is niet meer zichzelf. Een goede *winti* duidt men ook aan met het woord „geluk", en het woord „*bribi*" (geloof) gebruikt men om een geest aan te duiden (1P 172, 158, 2H 99). Het woord *mapoper* is volgens van Lier vermoedelijk geen negerengelsch woord; het wordt door de beter ontwikkeleden gebezigd als verzamelnaam voor al wat men onder *afkodrai, winti, bakroe* enz. verstaat; „werken met mapopers" is werken met zulke bovennatuurlijke middelen voor eigen materieel voordeel.

Als iemand sterft, dan gaat diens *winti* over naar zijn kleinkind (zie voorts 2H 68 vlg). Men kan ook een *winti* krijgen, als men bijv. in het bosch iets kapt en de *winti* die daarin was, je pakt. Wie een *dagowee*- of *papa*-slang doodde en door de „*mama*", de moeder (geest) die de slang „bereed" (den drager van een *winti* noemt men *hasi,* paard) vervolgd wordt, verzoent die *mama* door het 1P 174 vermelde gezang „Dagoewee, de kleine jongen (verm. „ik") verlangt

de dagoewee. Moeder (geest) ik heb de slang weggeworpen (gedood), maar jou heb ik niet weggeworpen. Volgens 1P 171 en anderen houdt men de *winti*-dansen bij voorkeur onder een kankantri (Ceyba-boom) waarin de *winti*'s bij voorkeur verblijven).

Kromanti-winti (van Afrika) komt al bij je vanaf dat je een klein kind bent. Je voelt op een *winti*-feest, dat de *Kromanti-winti* over je komt en dan vraag je eerst je *akra*. Want de *akra* „*moe gi passi*", moet doortocht verleenen; de *akra* is de baas van alles. „*Joe merki eng na joe skien*", je bemerkt hem (den geest die over je wil komen) aan je lichaam.

(Stn I/90 vermeldt, uit 1743: kinderen worden op het graf van hun voorvader gebracht en deze geeft een uitspraak welken god het kind zal hebben).

Als de geest zich merkbaar maakt, wanneer je naar de kerk gaat, dan weet je, dat hij je ziek zal maken, en dan ga je niet meer. Als je naar de kerk wilt, dan moet je, als de *winti* in je hoofd komt, hem vragen. Als hij het goed vindt, dan mag je naar de kerk gaan (vgl. ook 1P 169-170).

Mijn zegsman heeft ook *winti* gedanst; „je verstand verlaat je dan". Hij heeft door het vuur zien dansen en een bezetene in een doornpalm zien klimmen.

Een Arowak-Indiaan zeide mij, dat de indiaansche *piai* (medicijnman) zooals die vroeger was, sterker is dan een *wintiman*. De *piai* ziet de geesten, de Neger ziet ze niet, ook niet in den droom. De *piai* kan de *djodjo* of de *akra* van iemand naar zich toe trekken, terwijl een neger-*wisiman* naar de plaats van de *djodjo* moet gaan.

Van Lier vertelt: Ik was in 1910 bij het balatawinnen in een magazijn aan de Gonini-monding en gaf op een avond een feestje aan mijn arbeiders. Van naburige ontginners waren ook arbeiders op bezoek gekomen, zoodat er plaatsen te kort waren voor het spannen der hangmatten.

Een der Stadsnegers, Griffit, had zijn hangmat gespannen heelemaal tegen het dak van het magazijn op een hoogte van tenminste drie meter. Het feest was nog niet geëindigd, toen Griffit zijn hangmat opzocht. Ineens hoorden wij hem geluiden uitstooten, die den indruk maakten als van een beest afkomstig te zijn, en het duurde niet lang, of Griffit tuimelde uit de hangmat en kwam met zijn borst terecht op den stomp van een afgekapten boom, met zoo'n geweldigen smak, dat ik en anderen het voor zeker hielden, dat hij voor dood lag.

Doch Griffit had zoogenaamde *dagowee-winti,* d.i. de geest van de dagowee-slang (tapijtslang of papaslang) was in hem gevaren. Met de kronkelingen van een dagoweeslang bewoog hij zich over den grond, door den modder over het erf. En nu gebeurde er iets merkwaardigs. Griffit was een kleine zwakke man, terwijl Zeeburg, een ander arbeider, een robuste en zeer sterke kerel was. Men was met het geval verlegen, niemand wist raad hoe de *winti* te bezweren, terwijl Griffit maar door den modder bleef kruipen. Zeeburg, meer voor bluf dan werkelijkheid, gaf zich uit voor *winti*bezweerder, ging naar Griffit toe, hurkte bij hem en begon hem op den schouder kloppende aan te spreken met „*dagowee, na mi dia*" (dagowee, ik ben hier) „*joe basi Fiki*" (je baas Fikki). Wij zagen nu, dat Griffit ineens zijn arm sloeg om den bij hem gehurkten Zeeburg, hem om zijn middel vatte en den sterken man voortsleepte, die, met alle macht zich werend, zich niet uit dien greep los kon maken en zelfs ademnood kreeg. Ook de andere arbeiders konden hem niet los krijgen.

Toen heeft een oude Neger, Pa'Mari, gevraagd, of iemand een stuk *lala-krabas* (rauwe kalebas, een reeds uitgeholde maar nog niet gebruikte kalebas) had. Een der arbeiders had zoo'n nieuwe kalebas bij zich en de oude gelastte toen, dat men daarmede water zoude halen uit een nabijzijnde kreek. Daarop nam hij de gevulde kalebasschaal in de handen en wierp Griffit het water in het gezicht, tot drie maal achtereen; de derde maal was de kalebas leeg en op zijn voeten stampende riep de oude drie maal „*dagowee, mi taki loes ing*", dagowee, ik zeg je, laat hem los). Griffit liet los, zijne armen vielen slap neer; hij stond op, wreef zijn oogen, ging zich verkleeden en kroop weer in zijn hangmat. Zeeburg moest naar zijn hangmat gedragen worden, nadat zijn kameraden hem een bad hadden gegeven.

Den volgenden morgen, toen ik vóór zes uur naar de rivier ging om een bad te nemen, kwam juist Griffit uit het bad. Ik vroeg hem, hoe hij zich voelde, en hij antwoordde „gezond, mijnheer". Later op den dag liet ik Griffit bij mij komen en wenschte van hem bijzonderheden te weten betreffende zijn *winti.* Hij verklaarde toen aan mij, dat hij op de plantage Auka thuisbehoorde, waar, evenals bij de Boschnegers, zoowat iedereen een *winti* heeft; wie daar niet een aangeboren *winti* heeft, laat er zich een inzetten. Zoo is voor hem een *winti* ingezet. Hij koos de *dagowee,* doch toen deze voor de eerste maal vaardig werd over hem, had de *winti* geopenbaard dat hij, Griffit, nooit jenever mocht drinken. Hij was den vorigen avond echter uit gulzigheid te buiten gegaan en had mede van den rond-

gedeelden jenever geproefd en wel vrij veel. — Griffit bleef gezond en frisch, terwijl Zeeburg drie dagen lang zijn hangmat moest houden!

Van Lier heeft ook bijgewoond hoe een Chinees uit Banka (Ned. Oost-Indië), die nog geen maand in Suriname was en werkzaam bij de Gouvernements Mijnexploratie op Awara Soela (boven-Lawa) een *winti*-bezetenheid kreeg, precies als een surinaamsche Neger.

1P 178-179 meldt, dat alle *winti*'s het vermogen hebben, de toekomst te voorspellen en in het verleden te lezen, en zie voorts Inl. (2).

Dikwijls zijn Blanken ooggetuige geweest van deze bezetenheid. DJOEKA van Lier a.v., C 22, 1G 45-49; SAR verscheidene Herrnhutter zendelingen, zie Stn, 3J 86-90, 1H 228-247, 322-343; STAD 2H 79-82, 86-99.

§ 38. *Kandoe.*

Iedere Boschneger kan zich vrijwaren van diefstal of molest wanneer hij zijn woning of kostgrond verlaat, door het plaatsen van een *kandoe*. De *kandoe* bestaat uit een of meer voorwerpen, zooals een stuk van een versleten matapi (kassavepers), een oude bezem, een gebroken kom, een gebroken parel (pagaaier) enz. en dit, ter plaatse neerlegd of opgehangen, heeft afweerkracht; een persoon die de *kandoe* veronachtzaamt, zal ziek worden of door een ongeluk getroffen worden. Er zijn talrijke soorten van *kandoe*'s, die meer of minder gevaarlijk zijn en verschillende ziekte of soort van ongeluk teweeg kunnen brengen.

Een voorbeeld. Een man wil zijn vruchtdragenden manja-boom tegen dieven beschermen. Hij neemt bijv. een oude kalebas, een stuk van een versleten jachttasch, wat kokosvezels, scherven van een gebroken aarden kom, een stuk van een oud kapmes, totaal vijf of zes dingen, en legt dit alles op een hoopje op een goed zichtbare plaats aan den voet van den boom. Men neemt aan, dat de *akra* van dien man in die voorwerpen huist (zonder dat daarom de *akra* den man zelf verlaat). In de soort van voorwerpen en de manier van nederleggen en de woorden die daarbij geuit worden, ligt besloten de aard der ziekte of ramp die den overtreder zal treffen.

De straf kan bijv. zijn zware pijn in de zijde, constipatie waardoor bij het ontlasten de anus scheurt, pijn aan het scheenbeen. Of het kan zijn, dat de delinquent ondanks zichzelve gaat werken voor den benadeelde; dit is vooral de werking van een *kandoe* tegen diefstal van landbouwproducten. Of hij wordt vergeetachtig, of een *wisi-wasi-*

man (onbenullige) of hij kan de plek waar de *kandoe* is gesteld, niet verlaten, tot de eigenaar van het goed hem daar aantreft.

De *kandoe* kan opgeheven worden, behalve door dengene die haar gesteld heeft, ook door diens bloedverwanten, onverschillig man of vrouw, wanneer zij dezelfde *boassi-kina* (§ 13) hebben.

BONNI Volgens Axwijk, evangelist te Cottica, bestaan er bij de Bonni's twee sterke *kandoe*'s: 1. een oude schop, gehangen vóór het huis of voor den aanplant of dwars over een boot; 2. wit katoen tot reepen gescheurd, de reepen aan elkaar gebonden. Beide doen aan een doode denken en daarin ligt hun kracht.

SAR Sta 261; soorten van *kandoe*, zie Schu 75, 76, 100; opheffen *kandoe* 1H 39.

§ 39. *Moela.*

Een niet tot dezelfde *boassi-kina* behoorende persoon kan een *kandoe* opheffen, als hij daartoe volmacht heeft gekregen van dengene die de *kandoe* heeft gesteld, of van een ander die de macht heeft de *kandoe* op te heffen. Deze overdracht van bevoegdheid heet *moela*. De machtiger „geeft *moela*", de gemachtigde „neemt *moela*".

Voorbeeld: Iemand komt op de rivier een Boschneger tegen, in wiens huis hij wil overnachten, of van wiens grondje hij een bos bananen wil hebben. De eigenaar geeft hem iets dat hij aan het lijf heeft, bijv. een stuk van zijn *kamisa*, of iets dat hij dagelijks gebruikt, bijv. zijn jachttasch. Hij geeft dit met gevouwen naar voren gestrekte handen aan den ander over, die het eveneens met gevouwen naar voren gestrekte handen ontvangt. De ontvanger doet nu de handen open, de gever blaast drie keer over het gegevene, waardoor wordt uitgedrukt, dat het uit zijn hart komt. De ontvanger slaat het drie keer tegen zijn voorhoofd om het in zijn geheugen te prenten en daarna drie keer tegen het hart, opdat hij de hooge waarde erkenne van de daad van het geven en de oprechtheid waarmede het gegeven is. De ontvanger kan nu de *kandoe*'s wegnemen en wegwerpen, of tijdelijk terzijde leggen en het gegevene ervoor in de plaats leggen en daarmede is voor hem het *kandoe*verbod opgeheven. Het gegeven voorwerp moet daarna weder naar den eigenaar terug.

Moela heeft echter nog wijder strekking. *Moela* wordt ook gegeven door dengene die een ander onderricht geeft in de bereiding van een *obia*, of iets dergelijks. De persoon die *moela* geeft, verklaart door de ceremonies die hij daarbij uitvoert, het onderricht met geheel zijn

hart en naar beste weten te hebben gegeven. De persoon die *moela* ontvangt, prent het dan door de ceremonies welke hij verricht, in zijn hoofd en hart, opdat hij het niet weer vergeten zal en opdat hij ten allen tijde dankbaar zal zijn aan zijn leermeester.

Ook voor de overdracht van geestelijke macht door den een aan den ander, wordt *moela* toegepast, zoo ook als een verklaring wordt gedaan of een verslag uitgebracht, ten teeken dat degeen die het deed geheel ter goeder trouw was en dat degeen aan wien de verklaring gedaan werd, of het verslag werd uitgebracht, een en ander als echt aanvaardt.

§ 40. Eed (d. G.).

De Djoeka die den eed aan *Grantata* aflegt, dat hij geen *wisi* bedrijft (§ 19), moet daarbij een door een priester bereid mengsel van kruiden en water met *pimba* drinken. Wie dit doet met een onrein hart, zal aan de kwade gevolgen niet ontkomen. C 18 zegt, dat „gebleken is, dat wie daarvan drinkt met een kloppend of ongerust hart, dikwijls direkte kenteekenen openbaart, zooals braking, opzwelling, bleekzucht enz". (Onjuist lijkt mij Ko 401 „Eine Art von Blutsbrüderschaft kann durch Schwurtrunk mit dem Häuptling abgeschlossen werden, der hierdurch ein volles Erbrecht gewinnt und auch sonst den Blutsbruder fast ganz von seiner Familie loslöst").

Van de Bonni's meldt Cr 60: „Tout individu soupçonné de meurtre est obligé de boire le poison d'épreuve. Nous savons par expérience que l'écorce servant à faire l'infusion présentée au criminel, et quelquefois au voyageur qu'on veut effrayer, ne possède aucune propriété toxique. Quand les accusés tombent en syncope, ce qui arrive, c'est qu'ils se sentent coupables". Zie voorts § 21.

Ook bij de Saramakkaners bestaat een dergelijk gebruik, *sooi* genaamd (3J 84, 1H 204); „het ding (de geest) hetwelk de granman in den drank heeft gedaan, doet het werk"; 1J 454 meldt, hoe het gebruik van zoo'n drank slechts een laxeerende werking had. Stn II/2/266 (zie ook I/91-92) meldt, uit 1779, dat de drank bestaat uit water waarin het lijk van den vergiftigde of een ander lijk is gewasschen, een weinig aarde van het graf van den doode en verschillende zeer geheim gehouden kruiden; is degene die drinkt, de moordenaar, dan zal hij volgens het geloof, terstond opzwellen.

Een mengsel waarin bloed gemengd is, drinkt men, naar het schijnt, als menschen of groepen een verbond met elkaar sluiten; bloed van beide partijen wordt genomen en beide partijen drinken.

Aldus de Djoeka's met de Nederlanders bij den vrede van 1760 en vervolgens bij de vernieuwing van het verdrag (Hartsinck II 800, Stedman I 93, 94, Benoit 61, 2 Kp 235); ook Djoeka's met de wegloopers onder Bonni (Wong 305), met Matoeari's in 1865 (Schneider 72), met den particulier Coster (C 3 vlg.) en met Trio-Indianen (2 Kp 369, 1G 215) — In 1937 vernam ik bij de Oajana-Indianen aan de Litani, dat vier hunner bloed hadden gedronken met den Granman der Bonni's Kwassi (Avinsai; foto van dezen 1F 148 eerste van l., Ve 173 derde van l.); sedert Avinsai gestorven was, achtten deze menschen zich ontheven van hun bond. Coudreau 251 vermeldt, dat bij den vrede tusschen Bonni's en Oajana's omstreeks 1815, de eed door een drank bevestigd is, doch hij meldt niet dat er bloed in was gemengd. — Ook de Stadsnegers kennen het drinken van bloed (1P 181, 2H 63). — Eed zonder drank, zie 2H 85, 101. — Nader meldt van Lier: *Driengi broedoe* is in den loop der tijden meer en meer in onbruik geraakt en komt nu slechts sporadisch voor. Het is een heilige daad, in den regel tusschen twee, in sommige gevallen tusschen meerdere personen, die daarmede een eeuwig verbond sluiten, hetzij van trouw aan elkander, hetzij voor wederkeerigen steun ter bereiking van een gemeenschappelijk doel. Schending van den bloedseed heeft altijd den dood van den schender ten gevolge. Voorheen kwam het nogal veel voor, dat echtparen „*dee* (verrichten) *driengi broedoe*". Ik heb in de Tapanahoni een geval medegemaakt waarbij een jongeman plotseling stierf en het orakel (de heilige bundel) verklaarde, dat de doodsoorzaak was, het schenden van den bloedseed tusschen hem en zijn vrouw. Het *driengi broedoe* tusschen echtparen is in vele *lo*'s (ik weet niet, of het voor den geheelen stam geldt) streng verboden en overtreding wordt zwaar gestraft. De gedachtengang daarbij is, dat, waar deze eed onverbrekelijk is en de schending daarvan den dood ten gevolge heeft, er voor lichtzinnigheid ten deze, gewaakt moet worden.

§ 41. Vervloeken.

Vervloeken of zichzelf verwenschen, komt veel voor bij de Djoeka's. Om er kracht aan bij te zetten, kleedt men zich naakt uit, gaat op den grond zitten, beweegt zich, steunende op de handen, voort, waarbij het achterste over den grond sleept (*srépi gogó*) en spreekt daarbij de vervloeking uit. Het geldt als een doodzonde tegen *Grantata*.

Minder erg is *fom anoe na dotti*, met de hand op den grond slaan, of *fom tiki na dotti*, met een stok op den grond slaan.

De grond heeft kracht, omdat daaruit alle leven is voortgesproten en daarin alle leven ook weer verdwijnt; de grondgeest zal kracht bijzetten aan de bedoeling.

Zie voorts § 19 en Stn II/2/276 opheffen der vervloeking.

§ 42. *Lobi dotti.*

Voorbeeld: Iemand vertelt „die boot is zoo vol geladen, dat er in de eerste *soela* (stroomversnelling) een ongeluk zal gebeuren". Een ander roept uit „*lobi dotti na joe moffo*", wrijf grond op je mond. Of hij schrikt zelf van wat hij gezegd heeft.

Hij raapt nu wat aarde op en wrijft die op zijn mond, waarmede, wat hij gezegd heeft, symbolisch begraven, d.i. geneutraliseerd is.

§ 43. *Ogri ai* (het booze oog).

Iemand kijkt uit liefde of met nijd of dgl. een kind aan. Als nu het kind ziek wordt, dan meent men, dat de *jorka* (?) van dengene die aankeek, de *jorka* van het kind overheerscht. *Ogri ai* is niet iets dat aan een bepaalden persoon eigen is.

J. E. Loth 345 vermeldt: Men behoedt zich tegen *ogri ai*, door met den duim naast de oogen een ander oog van witte klei te teekenen, welk teeken men *atokro* noemt.

STAD Zie 1P 167, 2H 42-43.

§ 44. *Soema-moffo.*

Wordt de oorzaak van een ongeval (of ziekte?) onderzocht, dan is in negen van de tien gevallen de uitkomst, dat *wisi* de oorzaak was. Het éene geval van de tien is dan dat hetwelk veroorzaakt werd door *soema-moffo* (het door benijders bebabbelen) of door *misi-akra* (tekortkoming tegenover zijn *akra*) enz.

§ 45. Magische invloed van de vrouw.

Als een man voor een schotwond behandeld wordt, mogen de dokter (*obiaman*) en de verpleger gedurende dien tijd geen omgang met een vrouw hebben. Er mag in het geheel geen vrouw bij den

gewonde komen en zijn eten mag niet door een vrouw bereid zijn. Andere mannen, dan dokter en verpleger mogen niet bij hem komen, daar er nooit zekerheid is, dat deze niet geslachtsgemeenschap met een vrouw hebben gehad. Is het noodzakelijk, dat de zieke met een anderen man spreekt, dan komt die voor zijn hut staan, de dokter komt met een speciaal daarvoor bereid kruidenbad, en onder het uitspreken van een formule in het *Kromanti,* besprenkelt de dokter de voeten van den bezoeker (die op een matje is gaan staan); eerst daarna mag de bezoeker binnengaan.

Soortgelijke voorzorgen neemt men in acht bij de opleiding voor *obiaman* (§ 36), bij het vernieuwen van de immuniteit (§ 57), en bij vischvergift (§ 60).

Als een vrouw menstrueert, mag zij niet in haar huis blijven, omdat daardoor de *obia*'s van haar man bedorven zullen worden en zijn immuniteit geneutraliseerd zou worden. Op alle Boschnegerdorpen zijn daarom aan den boschrand huisjes opgezet, z.g. *moen-hoso* (maan-huis) of *takroe-hoso* (kwaad huis), waar de vrouw deze periode doorbrengt. Zij mag gedurende dien tijd niet in haar eigen of in een ander huis komen. Potten en pannen die zij gebruikt, worden afzonderlijk bewaard. Eten, daarin bereid of opgediend, mag nooit door een man gebruikt worden, ook al zou dat geschieden op een tijdstip, dat de vrouw niet meer menstrueert.

Als een Djoekavrouw op reis overvallen wordt door de menstruatie, is zij verplicht daarvan oogenblikkelijk kennis te geven aan den bestuurder van de boot, die dan terstond naar den oever stuurt. Is hij een *obiaman,* dan zal de vrouw niet meer in die boot mogen komen. Er wordt voor haar een afdakje aan den oever gebouwd; de mannen gaan op een heelen afstand voor zichzelve een onderdak bouwen en men wacht af, tot de vrouw weer rein is, of, tot er een boot voorbijvaart waarin geen *obiaman* aanwezig is, en die aan de vrouw passage kan verleenen. Dit passage verleenen is verplichtend tusschen menschen van dezelfde *lo*. Menschen van andere *lo*'s doen het, met het oog op wederdienst. Wie weigert, veroorzaakt, dat menschen van zijn *lo* ook niet door menschen van de andere *lo* in zulke gevallen geholpen zullen worden.

Deze zaak is van zoo ernstigen aard, dat er een zware straf staat op het verzwijgen, door een vrouw, dat ze menstrueerend is (*a kibri doro,* ze heeft het naar buiten gaan verzwegen). Men beweert, dat in oude tijden bij een ernstig geval zelfs de doodstraf werd toegepast. — Ondanks de straf, komt het toch vaak voor, dat vrouwen

het verzwijgen. De Djoeka's vatten dit op als een ziekelijk verschijnsel; zoo iemand wordt dan niet meer gestraft, doch uit de gemeenschap gestooten; ze leeft nog alleen van de gunsten van haar familieleden.

Ieder heeft het recht en is verplicht, bij het ontdekken van een verzwegen menstruatie, dit te melden, wegens de ernstige gevolgen die zulk verzwijgen kan hebben.

Een menstrueerende vrouw mag met niets in aanraking komen; brengt iemand haar iets, dan zet deze het op den grond, reikt het haar niet over.

Een werkelijke maagd, *kwejoeman* genaamd (§ 75), geldt als gelukaanbrengend. Gaat de Granman op reis, dan zijn er bij het reisgezelschap tenminste drie dergelijke maagden.

SAR Tijdens de menstruatie blijft een vrouw afgezonderd, bereidt geen eten voor anderen en komt niet bij menschen, want dat zou de kracht uit de *obia*'s trekken. 2H 522-523 Een vrouw mag geen trom aanraken of bespelen..

STAD Zie 2H 73.

§ 46. Magische invloed van Blanken.

d. G. Toen het voedingstransport der grenscommissie in 1937 in Djoeka-booten de Lawa opvoer, bracht men op verzoek van den Djoeka die de leider van het bootsvolk was, een bezoek bij den ouden Samalobbi, zoon van wijlen Apatoe, den metgezel van Crevaux, en van een zuster van den kort geleden gestorven Granman der Bonni's Avinsai (door de Oajana-Indianen Kwassi genoemd) en die na Avinsai's dood tijdelijk het granmanschap waarnam. De leider der Djoeka-bootslieden vroeg aan S. of er op de bovenrivier nog op *kina*'s te letten is. S. antwoordde: sedert zich creolen aan de rivier hebben gevestigd, is alles bedorven (*pori*; vgl. 1L 82, 2H 73, 83); de *gado* is „naar zijn plaats teruggegaan" (d.w.z. naar het geestengebied). Alleen moet men op de bovenrivier geen pot in de rivier spoelen en geen ingewand van wild in de rivier werpen [1]).

SAR Te Dahomey zijn vele *obia*'s en ook beelden van oude menschen; als men een arm of been gebroken heeft, dan kan men daar bij een kruidenbehandeling na acht dagen reeds genezen zijn. Men laat er de Blanken niet toe. Zie ook Sta 668, 1H 171-172, 195, 252,

---

1) Misschien is dit een van Indianen overgenomen geloof.

1J 456-457. 3J 127 vermeldt: De Blanke op zich zelf is een wezen, waarvan altijd gevaar voor den Boschneger uitgaat.

§ 47. *Azéman* (vampier).

Azeman of *Asc* kan als geest worden uitgezonden door een *wisiman*, doch meestal heeft de *Azema* woonplaats in het lichaam van een *wisiman*, die dan *Azema(n)* wordt genoemd. De *Azema* zuigt het bloed van een mensch (man of vrouw, doch het meest bij vrouwen) uit, wat zich merkbaar maakt aan vermagering en lusteloosheid.

De *obiaman* kan, als de *gado* vaardig over hem is geworden (in zijn hoofd is getreden) aanwijzen of de *Azema* in een persoon huist en wie dat is. Om een *Azema* te verdrijven, offert men aan de goden en *Granjorka*'s, of de *obiaman* tracht het slachtoffer te beschermen door kruidenbaden en smeersels.

Volgens een oude Boschnegerin is indertijd een man-*Azema* te Swampoe Kondre (aan de beneden-Marowijne) gevangen; voor zoover ik berekenen kan, moet het omstreeks 1840 zijn geweest. Het vonnis van levend verbranden werd over hem uitgesproken; dat behoort te worden uitgevoerd door de bloedverwanten van den veroordeelde en daar deze aan de Cottica woonde, werd hij daarheen opgezonden. De familie had er echter geen lust in en dus brachten zijn geleiders hem door de Wanekreek terug naar de Marowijne. Het bericht hiervan was echter vooruitgeloopen en den geleiders werd het bevel tegemoet gezonden om niet met den onverlaat terug te keeren. De lieden van de Cottica stuurden hem andermaal terug. Men meldde dat aan het Djoeka-bestuur aan de Tapanahoni, dat toen order gaf, dat de verbranding in de Wanekreek zou geschieden en dat de geleiders zich met dat werkje moesten belasten. Dat is geschied.

[Volgens Ho I 275, wordt het bovenzinnelijk vermogen *asee* genaamd en de bezitster daarvan *aseeman* en men onderstelt dat deze wezens, van wie een gloeiende straal uitstroomt, 's nachts rondvliegen om menschen, hiervan onbewust, het bloed uit te zuigen. 2 Pa 2 De *aséman* geest draagt vuur in zijn handen].

SAR *Azema* is een bloedzuiger, is een *wisiman*. Schu 49 *aseh* hekserij, toovenarij, *asehman* heksenmeester, iemand die door tooverkunst menschen doodt.

STAD De *Azema* drinkt bloed. Als de *Azema* komt drinken, neemt

men abongra-zaden en strooit die buiten de deur uit; hij pikt ze alle op en als de dag hem overvalt, zie je hem; het blijkt eeñ gewoon mensch te zijn, van wien men vroeger niet wist, dat hij een *Asema* was. Fo 6, Wu 249, 288 *asé* hekserij, toovenarij, *aséman* heks, vampier, die des nachts in lichtenden gloed rondwaart, om den menschen het bloed af te zuigen. Zie voorts 2H 43, 2L 22-25, Bex III en 1P foto 4 „Hoe de negers zich een *asema* voorstellen. Deze bloedzuigende oude vrouw zou naar willekeur haar huid kunnen uit-en aantrekken".

§ 48. *Wisi* (booze toovenarij) en *wisiman*.

Geen Djoeka en ook geen andere Boschneger, die niet in doodelijke angst leeft voor den *wisiman*. De *wisiman* toch, is instaat door toovermiddelen onheil en rampen over zijn medemenschen te brengen, hetzij lichamelijk, hetzij moreel of geestelijk, of op economisch gebied. Geen ongeluk en geen tegenspoed, of men stelt er een *wisiman* voor verantwoordelijk. Niemand sterft een natuurlijken dood en in negen van de tien gevallen is de oorzaak *wisi*.

Wisi kan bestaan in velerlei vorm, magisch of materieel, doch als regel is ze magisch en veroorzaakt een langdurig lijden, eindigende met den dood, of rampen, eindigende met maatschappelijken ondergang. De *wisiman* kan zijn kunst aan een ander leeren, doch kan ze ook op een ander overbrengen zonder dat die ander het beseft.

Hoe een *wisiman* werkt, weet niemand, doch er wordt wel verteld van de volgende methoden:

(1) een *bakroe* zenden; zeer kwaad zijn de *lau-bakroe* (*lau* = gek) die krankzinnigheid veroorzaakt, en de *tamjakoe-bakroe* (tamjakoe is het vischje Colomesus psittacus, dat zich op kan blazen, Enc 210) die *sweribere*, waterzucht, veroorzaakt;

(2) *taai akra;* men vermeestert de *akra* van het slachtoffer en spijkert die aan een Ceyba-boom of werpt haar in de rivier (zie nader 1P 160, 2H 52, 103-104; „binden van de ziel" noemt de Stadsneger ook, het offeren aan een onrustige *akra* en de magische handeling waardoor de eene echtgenoot maakt dat de andere niet ontrouw wordt);

(3) *beri batra*, flesch begraven; men doet de *wisi* in een flesch en begraaft die voor de deur van het slachtoffer of op een plaats waar dit langs moet komen; zoodra hij loopt over die plek, dringt de *wisi* in zijn lichaam (ook 1P 164 en foto 3, Enc 751, Bex IX, MK);

(4) *seni ogri sani,* een kwaad ding zenden, bijv. een tijger of een groote slang.

Bij een sterfgeval ondervraagt men het lijk (d.w.z. de *jorka* van den overledene) wat de oorzaak van het overlijden was. Blijkt het *wisi* te zijn en wijst het lijk iemand aan als schuldige, dan kan deze dadelijk gestraft worden. [2K vermeldt hoe het lijk van een vrouw, op de vraag of haar dood een bijzondere oorzaak had, bevestigend antwoordde. Plotseling renden nu de dragers met het lijk naar een hut en de bewoners van die hut werden eruit gehaald en zwaar afgeranseld; zie ook Ko 398-400. Nog ten tijde van Hostmann en Coster werd de als *wisiman* aangewezene levend verbrand].

Iemand van wien men vermoedt, dat hij een *wisiman* is, moet de kapitein van het dorp naar Drietabbetje sturen om er den eed aan *Grantata* (§ 19) te vernieuwen. Indien hij inderdaad een *wisiman* is en den eed aflegt, zal hij weldra sterven [C 18 vermeldt iets dergelijks]. Gebeurt er niets met hem en gaat het hem maatschappelijk goed, dan is het bewijs geleverd, dat hij geen *wisiman* is. Hij wordt dan op de meest eervolle wijze gerehabiliteerd en naar gelang hij in meerdere of mindere mate te lijden heeft gehad onder de verdenking, worden hem geschenken als zoenoffers aangeboden. In ernstige gevallen zullen zij aan de *akra* van den onrechtvaardig beschuldigde offeren.

Met zekerheid kan eerst na iemands dood worden vastgesteld of hij een *wisiman* is geweest, n.l. door zijn lijk te ondervragen (§ 82). Het lijk van een *wisiman* wordt weggeworpen, waardoor men voorkomt, dat hij, booze geest, vroeg of laat als *ninseki* van een kind op aarde terugkeert.

Het komt voor, dat later blijkt, dat de uitspraak van het lijk toch niet juist is geweest, doordien na het overlijden van personen die geacht werden het slachtoffer van den *wisiman* te zijn geweest, hun lijken verklaren, dat niet hij, doch een ander, de veroorzaker van den dood is geweest.

SAR De *wisiman* die iemand kwaad wil doen, werkt soms met vergif, doch zendt ook wel een geest.

STAD De *wisiman* die kwaad wil doen, zoekt je *djodjo* op en dan je *akra.* Hij moet naar de plaats van de *djodjo* gaan en waarschijnlijk licht zijn eigen booze geest hem in, waar die *djodjo* van den ander is. Zie voorts 2H 103-109.

§ 49. *Bakroe.*

De *Bakroe* is niet bekend bij de Djoeka's (zie echter bij *Ampoekoe* en *wisiman* § 24, 48), wel bij de Paramakkaners.

STAD De *Bakroe* vertoont zich als een kleine jongen, ongeveer een meter hoog, die een groote mand op het hoofd draagt. Hij draagt *braka maká,* zwarte kleeren als een japon; de witte dragen een korte broek. De rechterzijde van den *Bakroe* is van hout. Hij slaat je. Als je hem kwaad doet, komt hij in je hoofd zitten.

[Uit de vele mededeelingen betreffende den *bakroe*, blijkt dat de oorsprong van het geloof dat men een *bakroe* kan tegenkomen, waarschijnlijk ligt in visioenen van houten poppetjes waarin een geest is, zooals *obiaman*'s die kunnen maken en die men ook voor kwade doeleinden kan gebruiken. d. G.].

§ 50. *Poeroe wisi.*

Poeroe wisi is zich vrijpleiten van tooverkunst. De Boschneger heeft blijkbaar reeds in de oude tijden, in Afrika, geleefd in de gedachte, dat anderen zijn leven belagen. Hij heeft een ingeboren achterdocht, zelfs tegen zijn naaste omgeving. Daarmede hangt samen het begrip van *wisi*, vergiftigd worden, als regel met bovennatuurlijke middelen. De werking is lang niet altijd ziekte, gevolgd door spoedige dood, doch ook een aantasten der gezondheid, sleepende ziekte, melaatsheid, krankzinnigheid.

Om den gast, die een dorp bezoekt en daar spijs en drank krijgt, gerust te stellen, zal de gastheer of gastvrouw in tegenwoordigheid van den gast het eerst van de spijs of den drank nuttigen, daarmede uitdrukkend, dat de gast zich in het huis van vrienden bevindt en geen kwaad te duchten heeft. Men doet dit bij elk feestmaal en ook bij een gewoon bezoek. Zelfs wanneer de Boschneger bij een blanke komt en deze hem wat aanbiedt, zal hij den blanke vragen, of deze „*no poeroe wisi*" d.w.z. hem vragen, het eerst van spijs of drank te nuttigen. Hij die de spijs of drank aanvaardt, zal na het *poer wisi* zeggen „*mi* (of *we*) *naki*", d.w.z. ik (wij) aanvaard(en) het, we twijfelen niet aan de eerlijke bedoeling [ook SAR, Schu 115].

Het *poeroe wisi* hebben de slaven uit Afrika meegebracht, doch zij vonden het hier terug bij de slavenhouders, die bang waren, dat ze inderdaad vergiftigd zouden worden door hun slaven en deze dus eerst lieten proeven. [2H 108 bezigt de uitdrukking *poeroe wisi* voor het uitdrijven van de *wisi* uit een zieke].

§ 51. *Ago.*

Men mag nooit achter iemand langs komen. Zit een gezelschap tegenover elkaar, dan zal iemand die naar de andere zijde wil, óf een langen omweg moeten maken, óf dwars door het gezelschap gaan. Is daarvoor geen ruimte, dan loopt hij wel achterom, doch roept hij tijdig „*ago*", d.w.z. „ik heb geen andere weg"; het is een waarschuwing en tevens vergunning vragen. Hij wacht tot hij vergunning krijgt „ga maar langs".

Spreek hierover met een Boschneger, en hij zal u uitleggen, dat dit hun van geslacht op geslacht is ingeprent en dat wie dat niet in eere houdt, zichzelf verlaagt en gelijk stelt aan den sluipmoordenaar.

Het *ago* heeft nog ruimer beteekenis. Zitten jongeren en ouderen samen en een jongere wil een oudere tegenspreken, dan zal hij ook eerst „*gi ago*" (*ago* geven).

SAR Zie 1H 134 en 1H 326 *agbo* magische wachter (iets dergelijks 1P 173).

STAD Fo 2 *ago* uitroep der heidensche slaven om geesten te bezweren of kwaad af te weren; ook eenvoudig in de beteekenis van Let wel! geef acht!

§ 52. Algemeene plechtigheden enz.

De Djoeka's geloven, dat al de goden onderling voeling met elkaar houden omtrent het lot der menschen, en daarom worden om de zooveel jaren groote offerfeesten gehouden ten behoeve van alle goden tegelijk. Deze feesten duren soms maanden en worden altijd te Drietabbetje onder leiding van den Granman gehouden. Lang van tevoren wordt aan alle leden van den stam aangezegd, dat de Granman op zoo en zoo'n tijd „*die go srika kondre*" (voor het heil van het land gaat zorgen). Elkeen is dan verplicht de feesten, zij het slechts voor enkele dagen, desnoods slechts voor een uur, bij te wonen; zonder gegronde redenen mag niemand wegblijven.

[C 13 beschrijft een feest, dat in October of November, op den eersten Vrijdag van nieuwe maan begint en eindigt met de volgende nieuwe maan, „dat een algemeen verzoeningsdoel heeft, om hen van hunne bedreven misdaden te zuiveren"].

Voorts is er het verjagen van *Ampoekoe* (den opperste der booze geesten) uit het woongebied, dat op gezette tijden geschiedt, en in het bijzonder wanneer het geheele volk der Djoeka's door rampen en ziekten is geteisterd.

Onder de *obiaman's* zijn er die bepaalde kruiden kennen en de handelingen kennen, noodig om *Ampoekoe* te verdrijven; deze menschen behooren tot de *opo*-negers en wonen op het dorp Akrekoena, even beneden Granbori. [Bij Wong 355 wordt melding gemaakt van den *Krekoena Gado* op het dorp Kisai]. Weken tevoren nemen zij kruidenbaden, houden *gado*-dansen enz. en dan wordt de dag bepaald. De Granman stuurt boodschappen aan alle dorpen, welke boodschappen door trommentaal worden herhaald. Iedereen moet weten, dat op den bepaalden dag na 6 uur 's avonds geen boot meer op de rivier mag zijn, wijl *Ampoekoe* de streek verlaat door de rivier, om, volgens hun voorstelling, door te gaan naar zee.

Op dien avond wordt op Akrekoena de *gado*-dans gehouden en den geheelen nacht door wordt de trom zeer intensief bespeeld. Als ze sterk in extase zijn, gebeurt het dat een der *obiaman's* roept „daar gaat hij!" Ze volgen dan *Ampoekoe* naar de rivier en werpen hem kalebassen met kruidenmengsels achterna. Dit geschiedt omstreeks 3 uur 's nachts. Men zegt dat al de dorpen, van Godohoro aan de bovenrivier, tot Swampoe Kondre aan de beneden-Marowijne, het geraas hooren van *Ampoekoe* die voorbij komt; de toppen der boomen zwaaien en de aarde beeft.

§ 53. Dansen.

De dansen der Djoeka's hebben godsdienstig karakter. Het komt aan op de verschillende figuren en bewegingen die door de dansers en danseressen gemaakt worden; een kenner weet met den eersten oogopslag te zeggen, of men bijv. een *Songee* of een *Awasa* danst. Het is vrijwel verplichtend om te kunnen dansen.

De voornaamste dansen zijn de *Toeka* of doodendans (§ 82), de *Songee* die bij groote feesten, zooals de *Brokodéi* (§ 84, foto's 2K 213) gedanst wordt, en de *Awasa*. Voorts is er de *Soesa*, beschreven Enc 770-771 en Ve 324, 2H 579, 1H 98.

Men danst ook gaarne bij de harmonica (foto Ve 324) en in latere tijden is een dans ontstaan, die het midden houdt tusschen *Awasa* en stepdans en Harmonica wordt genoemd; het rhytme wordt daarbij slechts zelden met de *apienti*-trom aangegeven, [bij de Bonni's was, in 1903 het gebruik van de trom bij dansen, tenzij wegens sterfgeval, verboden], meestal door slaan op leege kisten en blikken.

Dagboek d. G. 14 Aug. 1903 te Manlobbi aan de Tapanahoni. Bij de harmonica dansen eenige meisjes, daarbij in de handen klappend,

op een flesch slaande en zacht meezingend, gebogen in een kring rond den muzikant kleine schuifelpasjes makend en de handen langs elkaar bewegend of klappend; ook wel tegenover elkaar. Idem 7 November 1903 op Enfants Perdus aan de Lawa (Bonni's). Eerst speelde alleen een man op de harmonica, en langzamerhand voegden zich daarbij bespelers van een leege flesch waartegen met een mes geslagen werd, en van een leeg blik en een leege kist die met de hand betrommeld werden. Het dansen bestaat uit bewegingen met de voeten in flauw gebogen houding, waarbij ze langzaam vooruit gaan. Onderwijl wordt dan met de handen gedraaid en dikwijls gezongen en in de handen geklapt, waarbij ze rinkelen met een band van pitten die boven den enkel om het been is gebonden. Zoo schuifelend komen de vrouwen dikwijls op een onzer af, en als ze dan vlak bij je is, is 't gewoonte een schijn-omhelzing te doen. — Later zweeg de harmonica en op de maat van snel blikgetrommel dansten ze „*baboen jé*",'n echte boschnegerdans waarbij een brulaap die zich den buik krabt wordt nagebootst (zie ook 1 Pa Am. Congr. XXIV 210).

De „harmonica" heeft soms erotisch karakter. Bij de echte Djoeka-dansen mogen geen sexueele neigingen tot uiting komen, want dit zou de *gado*'s of *jorka*'s te wier eere de dans wordt gehouden, beleedigen.

Zie voorts Enc 260 vlg.

V. Heilige voorwerpen enz.

§ 54. Heilige bundels, beelden, kommen, godenhuisjes.

In een speciaal daarvoor ingericht huisje op Drietabbetje, wordt de heilige bundel of het paket bewaard, waardoor de godheid *Gwang-wella* of *Grantata* zich bijzonder kenbaar kan maken. Het is een verzameling van reliquiën, zooals hoofdhaar, nagels, stukjes met bloed bevlekte kleeren van in den strijd gevallen helden, enz. Ook behoort ertoe zaad en wol van de eerste door hen geplante katoen-struik, uit welker product zij de eerste kleederen konden weven „*foe tapoe sjem*", om de schaamte te bedekken. Deze voorwerpen zijn in een wit katoenen lap samengepakt en op een plank bevestigd. [Zie voor de geschiedenis van dezen bundel en zijn vermoedelijken oorsprong als oorlogs-*obia*, 2J, 3J 154, Wong 335, 337, 2K 209-210; omtrent de oorlogs-*obia* der Saramakkaners vermeldt 1J 456 „De *Gran-obia* moet de overwinning in den nog komenden strijd met de

blanken brengen. Zij is de Ark des Verbonds der Saramakkaners". Sp 38 zegt, vermoedelijk van den bundel van een der Oppergoden: „Deze *gadoe* bestaat uit een groote klomp *pimba*-aarde (§ 56), vastgemaakt op een smal stuk plank.... Deze *gadoe* wordt in een afgodshuisje zorgvuldig bewaard"].

Gedeelten van den bundel zijn aan Granbori (boven-Tapanahoni), Wanhatti (Cottica) en aan een dorp aan de Sara-kreek verstrekt, alwaar Gwanggwella-priesters aanwezig zijn (sedert Arabi overleden is, kan men echter te Granbori *Grantata* niet meer raadplegen). Het wordt geacht dat *Grantata* ook daarin aanwezig is. Om volmaakte hulp van *Grantata* te krijgen, moet men echter toch naar Drietabbetje gaan. Er is ook een bundel van *Gedeosoe*, welke te Tabbetje in een speciaal hutje wordt bewaard. Deze bundel is onverdeelbaar.

Elders heeft men een *obia*, een bundel van een lagere godheid, *Afrakoe* of *Afrako* geheeten. De bestanddeelen van zoo'n bundel zijn hoofdzakelijk van dierlijken aard, waar bij bloed en klieren van het hert een voorname plaats innemen, en verder plantaardige zaken. Op verschillende dorpen heeft *Afrakoe* ook een eigen naam. [Of *Kangoe*, 2F 17 en *Asigoe* 2K, zulke namen zijn, is niet zeker]. Een mensch kan door gebeden en daartoe strekkende ceremoniën leven aan het paket geven, wat bij *Grantata* niet mogelijk is; deze komt door eigen macht en wil in zijn bundel. [Vgl. voor zulk bezielen van een voorwerp, § 59 en 1P 162; en zie over het verpakken van een bundel, en foto van het ronddragen te Granbori, 1G 53-54, 44].

Voorts zijn er huisjes, *gado-hoso* genaamd [dikwijls beschermd door *kifoenga*, § 61], die verblijfplaats zijn van de lagere goden; veelal is er een zeer ruw uit hout gesneden beeld van den god en verschillende andere heilige voorwerpen die bij den god behooren, alles rijkelijk met *pimba* besmeerd en potten met kruidenwater. [Bij de Saramakkaners zijn (zie 1H 239, 309, 2H 47, 3J 128, 159, 160) zwarte potten, gemaakt door oude vrouwen, een uitnemende verblijfplaats voor geesten; zulke boschnegerpotten zijn ook in de stad zeer gezocht, omdat hun kracht de kracht van daarin getrokken medicijn versterkt. Bij de Stadsnegers wordt ook de *akra* in een kommetje geroepen, zie § 5. Stn III/1/184 vermeldt van de Saramakkaners „zij hebben in hun huizen een paal waarop een klein, in de gestalte van een weefschietspoel gesneden stuk hout staat, waarin, naar zij gelooven, hun ziel woont"; daar offeren zij aan de ziel]. Foto's *gado-hoso* 2K 211, 215, BONNI 1F 95, 96, Ve 328.

Dagboek d. G. 9 Aug. 1903 te Poeloegoedoe aan de Tapanahoni:

Merkwaardig zijn de twee gesloten *wintihoso's* waarin men door een opening allerlei afgodstoestellen ziet; ook in ons huis was zoo'n klein soort altaartje. Id. 15 Aug. 1903 te Manlobbi aan de Tapanahoni: Vanochtend nam ik een kopie van eenig snijwerk, en bezag een der *winti-hoso's* waarin een man bezig was *boei's* te maken, zijnde armen beenbanden die o.a. met wat mij toeleek een mengsel van schoensmeer en kruit te zijn, bestreken werden, en die den drager tegen schoten heeten te beveiligen. De verschillende afgodstoestellen daar zijn alle bestreken met witte aarde; ik zag er maar één die iets op een beeld geleek, daarentegen veel de z.g. *kromtiki-gadoe,* krom gegroeide stokken, ook met *pemba doti* bestreken die somtijds worden rondgedragen met een miereneterstaart eraan vast.... Wat die *gadoe's* betreft, ze gelooven dat de geesten bij voorkeur in die toestellen gaan huizen, niet dat het zelf goden zijn. Idem 18 Aug. 1903 De boschnegers vinden onze rivierbakens (voor triangulatie) niet pluis, ze houden 't voor *gadoe's*. Een vrouw deed aan onze menschen 't verhaal: „ik ging naar huis en zag plotseling dien *gadoe* en ik rilde".

— De zooeven genoemde *kromtiki,* kromme stok, door de Djoeka's ook *kokoti* geheeten, is een boompje, tak of liaan, die gegroeid is met een scherpen knik of een lus (foto 1F 95 en zie ook 2F 180). De *kromtiki* wordt wel door begeesterden als staf gedragen (zie § 37 verhaal van Bajoeko). Bij de Saramakkaners heet zoo'n stok *kongoebocsi* (Schu 78 *kokoti* wandelstok; *kongro* list, streek; vgl. ook negerengelsch *konkroe* konkelen). 1H 97, 278-279 wie een liaan vindt, waaruit hij zoo'n stok kan maken, moet, voor hij haar afsnijdt, den god aanroepen, opdat deze hem niet naar zijn eigen vorm buige. 2Pa 2 vermeldt van Djoeka's *kongo bocsji,* een god die de menschen pijn in de gewrichten geeft, als ze van de jacht in het bosch terugkeeren. Volgens Bex IV zijn de Boschnegers op hun hoede voor een *krontiki* in het bosch; er zijn mannelijke *krontiki's* waaraan de mannen, en vrouwelijke waaraan de vrouwen offeren. Schneider 22 vermeldt, dat men zoo'n stok bij een *obiaman* kan koopen en zich dan van den geest van dit voorwerp kan bedienen. De steel van een Paramakkaner-rammelaar was een met een knik gegroeid stokje.

— Volgens Melcherts, catechist-onderwijzer bij de Djoeka's, staat er bij den ingang van het dorp Tabbetje als wachter een beeld van *Gedeosoe* met drie oogen en twee horens. Volgens van Lier staat in Saramakkaner dorpen veelal bij den ingang een beeld met twee aangezichten, waarvan een naar de rivier en een naar het bosch

kijkt; zie ook Martin 28 met plaat. Is dit een afrikaansch gebruik, Janus-hoofd?[1]).

SAR Zie voor godenhuisjes 3J 158 vlg., 1H 273 vlg; foto's 1K 136, 140, 1H 158.

STAD 1P 171, Bex X, van Coll 565, Benoit 25 en fig. 36 vermelden hoe de *loekoeman*, *wintiman* of *bonoeman* een *winti-hoso* heeft, waarin kommetjes enz., die de *winti*'s tot verblijfplaats dienen. Volgens MK X, XVIII had degene die bij een *winti*-dans door een *winti* bevangen werd, in het huisje van de *bonoe* een bord of kommetje tot verblijfplaats van die *winti* en als hij of zij wederom *winti* wilde dansen, moest hij aan de *bonoe* toegang tot het huisje vragen en dan de *winti* verzoeken op het feest te verschijnen.

§ 55. Gebeds- en offerplaatsen. *Fragatiki, Kréihoso, Kroetochoso.*

De *fragatiki* (vlaggestok, hierop doelen 1G 36, 43, 53 *gadoe*-paal en *gadoe*) is een offerplaats. Een officieele *fragatiki* is er alleen op de dorpen die als bakermat gelden, niet op de vestigingen die als „buitenplaats" gelden.

De *fragatiki* bestaat uit een stijl met dwarshout waarvan over de volle breedte een lange witte lap, de *fraga* (vlag) afhangt, die symbool is van het hoogere. De *fragatiki* is omgeven door een vierkante bak, waarin een stuk platte rotssteen, waarop het offer geplengd wordt; er staan daar vele flesschen met water ten behoeve dergenen die er komen offeren.

De *fragatiki* is geplaatst vóór een open of half-open huis, de *kréihoso* (ween-huis), *kroetochoso* (vergaderinghuis) of *granwanhoso* (ouderen-huis, d.i. huis van de geesten der voorvaderen). Op Drietabbetje zijn er twee *kréihoso's*, een vlak bij den tempel van *Grantata*, dat dient voor den rouw van Granmans en andere hoogwaardigheidsbekleeders; het tweede *kréihoso* dient voor de andere bewoners van het dorp en daarin worden de *kroetoe*'s, het dorp betreffende, gehouden. Foto's van het *Grankroetochoso* met *Fragatiki* te Drietabbetje 3L 117, Holdridge 217, kleinere *fragatiki*'s 1F 51, 2K 213.

Op vele dorpen zijn er nog andere *fragatiki*'s, die gewijd zijn aan helden uit het voorgeslacht of anderen op het dorp geboren, die zich bijzonder verdienstelijk hebben gemaakt voor de *lo*. Zoo is er op

---

1) Waarover uitvoerig R. Karutz, Das Rätsel des Janus, Basel 1927.

Poeketi de *fragatiki* voor Kentoe, die indertijd Bonni verslagen heeft.

Het planten van de vlag is niet ieders werk. Voorbeeld: Negers van het oude dorp Tabbetje hoog aan de Tapanahoni, hebben een dorpje, Akote gesticht aan de beneden- Tapanahoni, niet ver van Poeloegoedoe. De moeder-*fragatiki* blijft op Tabbetje, doch er is op Akote, waar kinderen geboren worden en zieken verpleegd worden, ook een *fragatiki* noodig. Deze wordt met de daarbij gebruikelijke ceremoniën door een priester geplant; kan men geen priester vinden, dan vraagt men er een aan Drietabbetje. — Toen ik eens op mijn standplaats den vlaggestok van mijn Nederlandsche vlag verplaatste, spraken Djoeka's mij aan, zeggende dat dit zoo maar niet gaat; en zij maakten er een ceremonie van, waarbij ze voor de Koningin baden enz.

Bij de *fragatiki* komen alle dooden samen en de levenden komen daar in contact met de dooden.

Stokjes met wimpels, de kleine *fragatiki*'s, zijn de verblijfplaatsen der lagere goden. Vrome menschen hebben bij hun huis altijd een kleine offerplaats, waar vlaggetjes in den grond zijn gestoken. Maar ook bij mondingen van kreeken die men dikwijls binnenvaart, bij den ingang van een jachtpad of een pad naar een kostgrond, is er altijd een dergelijke *begi presi* (gebeds-plaats). Daar zijn stokjes met wimpels in den grond gestoken en veelal is er een soort stoel of tafeltje waarop de spijs- of drankoffers voor den *gado* en diens familie neergezet worden. De geöfferde doeken worden aan lange in den grond gestoken stokken bevestigd.

Een man die een paar jaar thuis is geweest en nu met een nieuwe boot in de vrachtvaart gaat, zal, als hij voor vertrek gereed is, bij de *fragatiki* offereen aan de *Granjorka's* en bij de landing van zijn dorp aan den *gado* van de rivieren. Wie voor een paar dagen het bosch in gaat, zal evenzoo offeren aan den geest die het bosch beheerscht, om voor zich en de zijnen bescherming te vragen.

Dagboek d. G. 25 Juli 1904 te Drietabbetje: Vele groote kankantri's (heilige boomen), meest met een offerplaats erbij; ook in sommige huizen kleine offerplekjes, waar dan doekjes hangen en leege flesschen staan. Bij ons huis staat een *gadoe* [*fragatiki*] van wel 5 meter hoog; gisterochtend waren de oudjes daar aan 't offeren: ze drinken wat dram en sprenkelen daarvan op den bodem; er wordt iets onverstaanbaars gezegd, en allen klappen van tijd tot tijd zachtjes in de handen. Bij 't woonhuis van den Granman staat een geweldige kankantri met offerplaats: een soort stoel en daarvóór stokken met

witte en gekleurde lappen. Op den stoel en op den bodem staan tal van leege flesschen. Om den boom een liaan die 0.5 meter middellijn heeft. In het huis van den Granman hangen een paar prenten waarop Jezus is afgebeeld; hij kreeg die ten geschenke; erop wijzend, zegt hij: „*massa gadoe*!"

Idem 26 Juli 1904. Een paar jongetjes spelen voor ons huis met stokjes en lapjes: „wat doe je?" — „wij spelen *gadoe*; als ik volwassen ben wil ik een groot *gadoe*-maker worden"!

Idem 4 Augustus 1907. Een kankantri zal men nooit omhakken; wie dat doet, moet sterven. Dreigt zoo'n boom in een dorp, te vallen, dan verplaatst men de huizen. De palen met pandjes (kleedingdoeken), en korte palen zijn *obia's* voor ziekte. Zoo ook een mopé-boom, omringd door een vierkant van stokken waarvan palmbladfranje afhangt [zie § 61 *kifoenga*], waaraan de Granman telkens nieuwe pandjes doet hangen.

Idem 1937. Voor een huisje op een eilandje in de vallen der Lawa staat een korte dikke houten paal, waarop een vlakke steen rust; naast den paal is een houwer in den grond gestoken. Hier bidt men tot den *Kromanti-gadoe*.

SAR De *gádoe páoe* (god hout) is hetzelfde als de *fragatiki* der Djoeka's. De kapitein en bastiaans vervaardigen de *gadoe paoe*. Foto's Eilerts de Haan 21, 1K 152. Men plengt water (*tocé wátra*) bij den *gadoe paoe* en bidt er de *Granjorka*, de geesten der gestorvenen, om hun voorspraak.

§ 56. *Pimba* en grond.

Het Opperwezen en de overige goden zijn wit; wat zwart is, is van den duivel. *Nana* heeft de menschen uit klei gemaakt. Daarom besmeert de Boschneger zich bij bijzondere gelegenheden met *pimba* of *pemba* (witte leem).

Men haalt de *pimba* uit den bodem, wascht ze uit en dan spreekt een priester er een gebed over uit; daarna eerst is ze werkzaam en wie er zich mee bestrijkt, heeft geneeskracht. Een pasgeboren kind wordt met *pimba* bestreken om te maken, dat het de goden en daarmee hun beschermende macht aantrekt. Men besmeert zich met *pimba* als men den gado (*winti*, § 36, 37) over zich voelt komen (foto Vandercook 223). Enz. enz.; ook heilige voorwerpen worden met *pimba* besmeerd.

SAR *Pimba dóti* is het hoogste middel der Boschnegers; dat man-

keert nooit. Men besmeert er zich mede om zijn *Komanti* (§§ 24, 37) te versterken of om zich te beschermen tegen *jorka.* 3J 127 Boschnegers op weg naar het benedenland besmeeren zich dik met witte aarde om zich te beschermen tegen kwade invloeden.

Zie nog Enc. 562.

[Maar ook van den grond, of van aarde, gaat een krachtwerking uit; zie §§ 41, 42. En er bestaat een band tusschen den Neger en zijn geboortegrond, zie ook 3J 128 en 2H 49. De Domini-negers, onderstam der Saramakkaners, halen de voor de vereering van hun godheid benoodigde roode aarde van de heuvels nabij Jodensavanne, waar hun voorouders slaaf zijn geweest (3J 161, 4J 334). In MK wordt verteld hoe de *akra* van een slavin in de stad, voortvluchtig is, en die *akra* houdt zich op op de plantage waar de slavin geboren was; om de *akra* terug te halen, heeft men wat aarde van die plaats noodig. Zie ook § 5 STAD verhuizen].

§ 57. Kruidenbad.

Den naam *obia,* waarmede de lagere goden of geesten bedoeld in §§ 12, 23 worden aangeduid, bezigt men ook om geneesmiddelen en voorbehoedmiddelen aan te duiden. Medicijn der Blanken noemt men *bakra* (Blanke)-*obia,* een europeeschen dokter noemt men *bakra-obiaman;* want volgens hen houden ook de geneesmiddelen der blanken verband met het magische.

Onder de *obia*'s nemen kruidenbaden een zeer voorname plaats in. Voor verschillende soorten van *obia*'s zijn verschillende kruiden noodig. Door *wassi obia,* d.i. zich met een kruidenbad wasschen en daarna besmeren met een zalf of mengsel van kruiden en *pimba,* wordt de Djoeka immuun tegen alle kwaad dat een ander hem zou willen aandoen. Deze immuniteit moet op gezette tijden hernieuwd worden. De dag daarvoor is voor elken Boschnegerstam en zelfs voor elke *lo* weer anders geregeld. Het geschiedt niet in de dorpen, doch op daarvoor uitgekozen plaatsen in het woud, omdat de vrouw er absoluut buiten moet blijven. Gedurende het *obia*-wasschen mag de Djoeka geen gemeenschap met een vrouw hebben en zelfs niet spreken met een vrouw of door een vrouw toegesproken worden. Vrouwen doen niet aan *obia*-wasschen op deze wijze; zij nemen kruidenbaden alleen bij ziekte of bij onvruchtbaarheid.

Volgens de overlevering was Bonni, hoofd der wegloopers wier nakomelingen thans de Bonni-Boschnegers zijn, immuun. Alleen op

den dag vóór het *obia*-wasschen was hij kwetsbaar en ook door vijanden te naderen zonder dat zijn *moejemboe* (voorgevoel) hem waarschuwde. Door hem een mooi meisje te zenden, kwamen de Djoeka's te weten welke dag dat was en toen hebben zij hem gedood, waartoe bovendien het geweer geladen moest worden met stukjes ijzer van een hamer dien men gloeiend maakte en toen in stukken kapte (4L, vlg. ook Wong 334-335).

Manningre-obia's zijn *obia*'s, speciaal voor volwassen mannen bestemd. Zij worden benut om bedrevenheid in het gebruik van jachtgeweer en pijl en boog te verkrijgen en bekwaamheid in al wat met de jacht in verband staat, te bevorderen (alles wat met het geweer verband houdt, noemt de Djoeka *manningre sani*; Stedman I 88 *mansani* = buskruit). Doch vooral dienen ze, om de geslachtsdrift aan te wakkeren en te verkrijgen dat de betrokkene, ook bij overmatig geslachtsverkeer niet impotent wordt.

De *obia* voor schietgeweer enz., bestaat uit plantaardige en dierlijke zaken. Hoofdbestanddeelen zijn hersenen van hert en konijn (agoeti); ook ingewanden van dieren die degene voor wien de *obia* bestemd is, gaarne schiet, worden bij het mengsel gevoegd. Dat alles, met speciaal voor die *obia*'s bestemde kruiden, wordt in een groote tobbe, emmer of keulsche pot gedaan en aangevuld met veel water. Het vat met dit mengsel wordt dan enkele dagen aan kant gezet, om den inhoud te laten gisten. Is het mengsel rijp („*a lepi*"), d.w.z. is het gistingsproces goed gevorderd, dan vangt het „*wasi obia*" (het zich met de *obia* wasschen) aan. Een week lang baadt de betrokkene zich drie maal daags met dit vocht. De stank welke zoo'n man gedurende zijn badweek verspreidt, is niet te onderscheiden van de lucht van een rottend lijk, doch hij, noch zijn huis- of dorpsgenooten schijnen daar last van te hebben.

De bereiding en toepassing van erotische *manningre-obia*'s geschiedt op nagenoeg dezelfde wijze, doch hierbij zijn de bestanddeelen hoofdzakelijk plantaardig, hoewel sommige recepten (er bestaan n.l. vele verschillende *manningre-obia*'s) ook dierlijke bestanddeelen vorderen; een zeer voornaam bestanddeel is het schaamdeel van een volwassen landschildpad. Ook het roode haar van het achterste van een konijn, wordt als bestanddeel van een *manningre-obia* genoemd.

Er is ook een middel dat aangewend wordt als van een geweer de hagelbundel te veel uitspreidt; men doet dan een bepaald plantenpoeder in de patroon, en hierdoor zal het geweer weder gesloten bundels hagel schieten.

Dagboek d. G. opreis Marowijne 1907. Onze vriend François besmeert zich elken dag schouders, ellebogen met modder, en gisteren en vandaag zat hij bovendien vol doode mieren, afgewasschen met een soort mierensoep; zeker is dat de een of andere *obia*-zaak. Idem 1937. Als mijn boot mij (in val Apoma) komt oppikken, wascht mijn stuurman zich met een kruidenbad, dat hij in een groote open kalebas achterin de boot medevoert. Hij spreekt daarbij „*obia*" toe. Gevraagd, zegt hij dat dit hem kracht geeft; de kruiden had hij op het laatste dorp geplukt.

SAR De Boschnegers gebruiken niet als de Indianen tajers [1]) en drinken ook geen takini-sap of dgl. (waardoor een toestand van extase ontstaat), doch bedienen zich van boombasten en kruiden. Een plant heeft geen *akra*, maar heeft een kracht van zichzelf. Een blad kan alles doen; welke geest je aanroept, die komt in het blad en dan wordt het blad geneeskrachtig. De *obiaman* moet om zoo'n kruidenbad te bereiden, reeds bezeten zijn van *Komanti* (§ 24 (13)). De Christen-boschnegers gebruiken de geneeskrachtige kruiden ook, doch doen niet gelijk de heidenen, die er nog een geest bij aanroepen, die dan in het blad of op de bast treedt en de krachten versterkt.

Er is voor elk kruidenbad een tijdstip van den dag; soms moet het twee of drie maal per dag worden gebruikt. Op reis heeft men in de korjaal een aarden pot, *agwang* of *poto* geheeten, of een kalebas, met kruiden in water.

Er is ook een middel om een vrouw aan te trekken. Men neemt bepaalde kruiden en spreekt *wiwi' mi go pii vo mi koelá, Allessandrina a moesoe ke mi,* blad ik ga je plukken tot mijn medicijn, A. ze moet liefhebben mij. Men neemt het blad mede, soms vele soorten, maakt een kruidenbad en wascht zich acht dagen lang daarmede en spreekt telkenmale den naam der vrouw uit; dan wordt die vrouw vanzelf verliefd op je. Dit middel heeft niet alleen uitwerking bij een geoorloofde, doch ook bij een ongeoorloofde liefdebegeerte [2]).

STAD In 1903 aan de Tapanahoni, had ik malariakoorts. Mijn kok, Stadsneger, wilde dat ik, precies op het middaguur, mij baadde met door hem in een blik gedaan water, waarin planten dreven. Zie voorts 2H 83.

---

[1]) In Suriname bekend als *toeralla* (Kalienja-woord).

[2]) De Indianen hebben daarvoor een middel waarvan een bepaalde tajer-knol een bestanddeel is.

§ 58. Sangrafoe.

Sangrafoe (Costus sp.) is een plant, waarvan het uit den stengel geperst sap een onmisbaar bestanddeel is van verschillende *obia*'s en ook zelfstandig als medicijn gebruikt wordt tegen hoest.

Als iemand iets gegeten heeft, dat *kina* voor hem is en dat dadelijk daarop ontdekt, dan kan hij de kwade gevolgen opheffen, door sap van sangrafoe te drinken en het lichaam in te smeren met een mengsel van sangrafoesap en *pimba*. Op elk Boschnegerdorp is daarom sangrafoe aangeplant. Men drinkt het sangrafoe-sap onder het prevelen van gebeden tot de *gado's*, in de eerste plaats den beleedigden *gado*, en vooral tot de *Granjorka*'s, die altijd als pleitbezorgers worden aangeroepen. Heeft de betrokkene niet bij ongeluk, doch bijv. uit gulzigheid, van het verbodene gegeten, dan kan de sangrafoe hem niet helpen.

SAR 1H 18-19 vermeldt het gebruik van sangrafoe om den geest van een doode te scheiden van de levenden

STAD zie 2H 77.

§ 59. Amuletten en inentingen.

De Boschneger is zeer gesteld op het dragen van amuletten, door de Djoeka's eveneens *obia* genoemd [1]), en gelooft heilig in de kracht daarvan.

Men kan ze indeelen in twee hoofdgroepen: de *sabi*, welke dient om iets te verkrijgen, en de *tapoe*, welke dient om iets af te weren. De Boschneger kan tegelijk *sabi*'s en *tapoe*'s dragen.

Bepaalde *obia*-soorten worden bereid door bepaalde specialisten. Zoo is de man die *kassaba-obia* bereidt, niet degene tot wien men bij voorkeur zal gaan om *soema-moffo-obia* te verkrijgen. De wetenschap om amuletten te maken, is het voorrecht van enkelen, die er zich goed voor laten betalen en hun recepten geheim houden. Die recepten gaan slechts over op nakomelingen of goede vrienden.

Degene die een amulet koopt, moet, om het werkzaam te laten zijn, het eerst nog laten wijden door den een of anderen priester. De

---

[1]) Het gaat hier en bij al wat men voor een fetisj zou kunnen aanzien, niet om vereering van het voorwerp als zoodanig, maar om den geest die van nature of door kunstmiddelen, in het voorwerp zijn zetel heeft. Vandaar dat de Djoeka en ook de Saramakkaner den naam *obia* bezigt zoowel voor den geest waardoor een mensch bezeten kan worden, als voor geneesmiddel, kruidenbad en amulet. Duidelijk uiteengezet 1H 320-321.

wijding bestaat daarin, dat de eigenaar het amulet op den grond legt; de priester plengt er water naast en vraagt daarbij aan de *Granjorka*'s om hun hulp, opdat het amulet aan zijn doel beantwoorde. Dit geschiedt niet bij de *fragatiki*; in het algemeen komt men voor dergelijke kleine verrichtingen niet bij de *fragatiki*.

Er zijn talrijke soorten van amuletten. Ik zal er hier slechts enkele nader vermelden.

Door de *kassaba-obia* (kassavebrood-*obia*) neemt de drager de menschen voor zich in, verkrijgt hun gastvrijheid, en zijn verzoeken worden ingewilligd. Deze *obia* wordt als regel op de borst gedragen.

De *manfeti-obia* is een *feti-obia* (gevecht-*obia*) die overmacht bij een handgemeen geeft. Deze *obia* mag echter niet zoo bereid zijn, dat de ander er een ongeluk door oploopt, want dan zou het *wisi* zijn en in strijd met de leer van *Grantata*. Deze *obia*'s zijn veelal ijzeren ringen („*boei*"), die men om den bovenarm draagt. Als men een Boschneger ernaar vraagt, zal hij veelal zeggen, dat het maar voor het mooi is; inderdaad is er echter niets, dat niet een bepaalde beteekenis of bedoeling heeft.

Soema-moffo-obia wendt het onheil van kwaadsprekerij door anderen, afgunst en laster af van den drager. Deze *obia* wordt als regel op de borst gedragen.

Takroe jorka-obia (booze *jorka obia*) beschermt tegen die geesten en wordt vlak onder de knie gedragen; bij de samenstelling zijn agoetiharen onmisbaar. Een belangrijke *takroe-jorka-obia,* doch dan niet voor het individu, maar voor een streek of dorp, is het kadaver van een stinkvogel (gier), opengespleten, de vleugels uitgespreid en aan een stok vastgespijkerd, die nabij de landingsplaats van een dorp, op een rots nabij het dorp, maar ook wel eens midden in het dorp, in den grond staat.

Tijgertanden zijn een amulet van groote waarde voor het afweren van kwaad, vooral bij kinderen.

Papa-moni (kauri-schelpen) zijn een onderdeel van verscheidene amuletten.

Een *lebitetéi* (levens-touw) of *gadotetéi* is een talisman van groote waarde, die alleen door den Opperpriester gemaakt kan worden, die zich daarvoor royaal laat betalen; ze wordt om den hals gedragen en behoedt tegen ziekte en alle kwaad.

Een volwassen Boschneger heeft meestal bij zich zijn *obia-kedere,* zijnde een trommeltje of kistje, waarin hij verschillende amuletten heeft of ingrediënten om *obia*'s te kunnen vervaardigen en ook *pimba*

(§ 56) en *sneki-koti* en *sipari-koti*, dat zijn inentingsmiddelen tegen slangebeet en roggesteek (zie hiervoor § 37 d. G. dagboek 23 Nov. 1904, Enc. 643, Benjamins sneki-koti, Sta 212, Vandercook 211-213 en over nog andere *koti*'s § 81 en 2H 102).

SAR Wat iemand aan het lijf droeg als *obia tataai* (*obia* touw), wordt bij zijn dood weggeworpen; niemand gebruikt het meer.

Een Boschneger zal u zijn *obia tataai* niet verkoopen, want het is van hemzelf, doch hij wil er wel een voor u maken, waartoe hij *papa moni* (kauri-schelp; verkrijgbaar bij Chineezen en Joden in de stad) koopt, enz. Hij spreekt er een paar woorden over uit, bijv. als het tegen *wisi* beschermen moet: *obia mi ta méki joe fi... fi... fi.. hepi mi e wang sombe ta wisi a' moesoe kiri mi, obia* ik maak je om mij te helpen en opdat, als een mensch toovenarij doet, het mij niet doodt.

Een *lebi tataai* (levens touw) maak je, als een *jorka* of dgl. je plaagt doch ik weet het niet precies.

Er zijn ook toovermiddelen voor de jacht, en vele andere.

Zie vooral 1H 320-321 enz.

STAD Wat de Djoeka's *sabi* en *tapoe* noemen, heet hier *opo* en *tapoe*. Zie voorts 2H.

§ 60. Water plengen, spijs en drank offeren; *tjindriengi*.

Er is geen enkele godsdienstige handeling waarbij niet een offer wordt geplengd, en water komt daarbij altijd te pas (*trowéi watra* of *poeroe watra*).

Op mijn vraag aan een priester, waarom water zoo belangrijk wordt geacht, kreeg ik ten antwoord „omdat de mensch, het dier en de plant, het zonder water niet kunnen stellen". Toen ik opmerkte, dat de mensch het ook zonder vuur niet stellen kan, kreeg ik tot antwoord „ja, maar de mensch kan vuur maken, doch geen water, dat kan alleen het Opperwezen". Water wordt dan ook genoemd *obia* van *Nana*.

Wanneer bekend is, dat een vrouw zwanger is, dan komen aan de *fragatiki* de familieleden van de vrouw, ook die van den man en de goede vrienden. De oudste oom van moederszijde van de vrouw, plengt het offer van water.

Dat gaat zoo door. Bij de geboorte wordt water geplengd. Lijdt iemand aan hoofdpijn of kiespijn, dan gaat hij naar de oudsten in het dorp met verzoek voor hem water te plengen bij een *fragatiki*.

Enz. Zelfs als een man op sterven ligt, gaan een paar van zijn vrienden nog vlug wat water plengen bij de *fragatiki,* of voor de deur van het huis, om het sterven te verlichten.

Men hoort ook sterke drank te plengen, doch de *gado*'s en *Granjorka*'s nemen er genoegen mee geen sterke drank te ontvangen, als degene die offert niet in staat is dit te geven.

De Djoeka heeft, nadat hij uit de slavernij in het bosch was gevlucht, voorloopig geen beschikking gehad over sterke drank en daarom keerde hij terug tot het uit Afrika medegenomen gebruik van zelf sterke drank te vervaardigen uit suikerriet, en dat geschiedt tegenwoordig nog voor bijzondere gelegenheden, vooral de offerfeesten aan de goden en de *brokodéi*'s (§ 84) aan de *Granjorka*'s. Het komt wel eens voor, dat men niet in staat is die geestrijke drank, *tjindriengi* genaamd, te bereiden; dan offert men extra veel met water en met rum van de kust, waarbij men de goden of *Granjorka*'s smeekt, er genoegen mee te willen nemen, dat ze het voor dezen keer zonder *tjindriengi* moeten doen. Ik heb het eens medegemaakt, dat een oude Djoeka, wiens dochter een moeilijke bevalling had gehad, van de *obiaman*-priesters vernomen had, dat de *Granjorka*'s wenschten dat hij bij de dankzegging zou offeren. Bij de plechtigheid wierp hij zich op de knieën in innig gebed, waarbij hij den grond kuste, en smeekte den *Granjorka*'s hem te vergeven, dat hij niet instaat was hun *tjindriengi* aan te bieden.

Om de *tjindriengi* te bereiden, perst men het sap uit het suikerriet. Men kan dit doen met handpersjes, doch voor bepaalde gelegenheden is men verplicht de *tjindriengi* te bereiden op dezelfde wijze en met dezelfde werktuigen als in Afrika geschiedde. In een trog uit een harde houtsoort, bij voorkeur purperhart, doet men het in stukken gekapt suikerriet, in de lengte neergekegd. Over en weer staan de mannen met den stamper in de hand en pletten het riet. Het sap wordt in manari's (zeven; indiaansch woord) doorgezeefd en opgevangen in vaten. Men voegt een weinig water toe en laat het eenige dagen in de open lucht staan, waarbij het gaat gisten. De Bonni's stellen het vat niet in de open lucht, doch begraven het houten bootvormig vat of de pot waarin het sap, in den grond, gedekt met bananenbladeren.

Zie ook van Coll 543-544 en afbeelding van een suikerrietpers te Kaaimanston aan de Coppename, Bakhuis 40-41. Voorts dagboek d. G. 23 Nov. 1904 te Godohollo aan de Tapanahoni: Er is hier een soort kasjiri-korjaal (trog in den vorm van een boot, waarin de

Indianen de gegiste drank, *kasjiri*, bereiden) vlak bij een suikerriet-toestel; voor sommige feesten maken ze hierin een gegiste drank van het riet.

[Ook suikerwater is den goden welgevallig, § 23 offer bij Kassi-kassima en 3J 86].

Het spijsoffer noemt men *trowéi njejam* (nederwerpen eten). Naar gelang het meer of minder welvarende menschen zijn, zal het spijs-offer in soort of hoeveelheid rijker zijn. Voor bepaalde feesten, meer speciaal rouwfeesten, mogen zekere spijzen niet ontbreken, bijv. schildpadvleesch [volgens C 18 een bijzondere lekkernij; 2K 214 vermeldt hoe men het bloed van kippen en schildpadden laat druipen op de voeten dergenen wier rouw eindigt], ook al ware de schildpad het totemdier van den afgestorvene.

Het spijsoffer vindt plaats bij alle belangrijke gelegenheden. De bedoeling is, dat de geesten van de afgestorvenen of ook wel de beschermgeesten van de menschen, gevoed worden. Zie voorts §§ 23, 83.

Aan de hoofdgoden wordt nooit spijs en drank geofferd; aan deze offert men alleen water.

Als men aan een der lagere goden offert, dan maakt men bij de stokjes met wimpel van dien god, de kleine *fragatiki*'s, een barbakoto (rek) en legt daarop de spijs en drank, of bijv. een fleschje bier.

Als men een Djoeka vraagt, hoe hij komt aan deze ceremoniën en waarom hij ze verricht, dan is het antwoord: „*Masra, datti na den weti di ben poti gi wi voe sensi granma teng*", mijnheer, dat zijn de wetten die voor ons bestaan hebben sedert de tijden der voorouders (uit Afrika)"; sprekende van den tijd van hun wegloopen, zeggen ze *lon lon teng*.

§ 61. *Tjifoenga* (*Kifoenga*).

Het materieele van de *tjifoenga* is een horizontaal koord, bevestigd langs een stok of lat, die rust op twee krakken (mikken), geplaatst aan weerszijden van den toegangsweg tot een dorp of pleisterplaats, zoodat wie binnentreedt er onderdoor moet gaan. Alle toegangswegen worden van zoo'n *tjifoenga* voorzien. [foto 2K 212; ook *gado-hoso*'s en offerplaatsen zijn wel door *kifoenga*'s beschermd; foto Holdridge 216].

De werking van de *tjifoenga*'s is, dat ze kwade geesten of booze machten beletten om het dorp binnen te komen en een mensch die

met kwade bedoelingen komt, wordt machteloos zoodra hij onder de *tjifoenga* doorgaat, of erlangs gaat.

Bij plagen in het dorp, zooals kraboedago's die de kippen stelen, of een tijger die de honden weghaalt, en als er een groot feest zal gehouden worden, zuivert men het dorp van het kwaad en richt nieuwe *tjifoenga*'s op om het buiten te houden. Die zuivering heet *fom* (slaan) *tjifoenga*. Het wordt hoofdzakelijk door de jeugd verricht en heeft het karakter van een vroolijk spel; het wordt in den ochtendstond verricht.

Op den daarvoor bepaalden dag is alles voor dag en dauw op de been. Er worden enkele geweerschoten gelost, om de booze geesten op te schrikken, en dan trekt de menigte erop los om onder helsch kabaal, op leege blikken en kisten slaande, het geheele dorp rond te gaan. De kinderen slaan tegen alle huizen, waarbij ze luid roepen „eruit, eruit, niemand heeft jullie noodig, kwade geesten, wij willen in vrede in ons dorp leven; terug met jullie naar het ongeziene („*pe soema no de si oen*")". Daarbij sprenkelt men met een uit rijsthalmen vervaardigden kwast het in kalebassen en houten nappen meegenomen zuiveringsvocht tegen het huis. Dat vocht is tevoren door een priester bereid uit water met kruiden en *pimba* en uitgedeeld aan de jongens die erom vroegen. De priester had aan de *fragatiki* het gebruikelijke offer gebracht en aan de *Granjorka*'s den zegen over het werk gevraagd, waardoor het vocht gewijd was.

Op een gegeven oogenblik zijn allen samen gekomen op den hoofdweg naar de rivier; daar gaat een salvo geweervuur; een blij gejuich klinkt en men richt de nieuwe *tjifoenga* op. Ook voor de andere wegen en voor hutten waarin zich zieken of kraamvrouwen bevinden, worden kleine *tjifoenga*'s geplaatst. De bewoonde huizen, vooral die van vooraanstaande menschen hebben een extra beurt gekregen en het is gebruikelijk dat het volkje dat zoo'n huis gezuiverd heeft, een belooning ontvangt.

SAR Een franje van maripa tongen (nog niet ontplooide bladeren van de maripa-palm) bij den ingang van het dorp heet *Azáng* en dient om kwaad tegen te houden. Foto's 4H 398, 1K 144, afb. Martin 28.

§ 62. Bankje.

Het in zijn waardigheid bevestigen van een Granman of kapitein, heet „*poti hem na bangi*", hem op de bank zetten. Wordt er een belangrijke *kroetoe* (raadsvergadering) gehouden waaraan ook per-

sonen van andere dorpen deelnemen, dan zal de kapitein als de vreemden aankomen, opstaan en aan den oudsten der gasten de bank waarop hij zat aanbieden. Deze wijst de eer beleefd af, verklarende dat de leiding der vergadering niet aan beter handen kan worden toevertrouwd dan die waarin ze zich thans bevindt.

SAR 1K 80, 1H 272, 325-326 (met foto's).

STAD Zie 1P foto 8 Bank van den *obiaman* waarop hij zit wanneer hij zijne begeesteringen oproept en 2H 47 over de belangrijkheid van de bank.

§ 63. Trommen, rammelaar, hoorn of fluit, bel; trom- en hoorntaal.

De trom is een heilig voorwerp bij alle Boschnegers. Met groote devotie spreekt de Djoeka over zijn *Koboewa-binsi-ankama*, d.i. hout-vel-bindtouw, de drie deelen waaruit de trom bestaat.

De Djoeka's gebruiken drie soorten trommen: de groote trom *Apienti*, de kleine trom *Poedja* en de groote trom *Agida* of *Papadron* (foto's 1G 70, 2K 212). De trommen worden uitsluitend vervaardigd uit cederhout en vel van een hert (*dia*), luiaard (*sro*) of otter (*njoendoe*) en als touw wordt uitsluitend zeilgras (*siengrassi*, Bromelia-vezels) gebruikt.

De trom wordt gebruikt bij de *gado*-dansen, bij het oproepen van *gado*'s enz. en voor het geven van signalen. De *Apienti* wordt het meest gebruikt, en wel bij verschillende dansen en voor het overseinen van berichten. De *Poedja* wordt hoofdzakelijk bij lijkdiensten gebruikt, bijv. bij het dansen van de *Toeka* (§ 53). De *Papadron* wordt in het bijzonder gebruikt bij offerfeesten gewijd aan de *Papagado* en andere *gado*-dansen. Als de Granman op reis is, gaan er altijd eenige trommen mede; zie nader 3L 116.

Op de Marowijne brengt men van het eene naar het andere dorp berichten over naar Drietabbetje. De tromseinen zijn niet slechts bekendmakingen van algemeenen aard; men kan per trom ook bijzonderheden melden, gesprekken voeren en namen overseinen en de trommentaal der Djoeka's wordt ook door andere Boschnegerstammen verstaan. Kennis van de trommentaal is voor den Boschneger belangrijk; vroeger waarschuwde men door middel van de trom voor overval en thans nog zendt men bericht voor godsdienstige plechtigheden en men zendt geheele gebeden in trommetaal tot de goden.

Een bekwaam tromspeler staat in hoog aanzien. Op elk dorp zijn

eenige bekwame tromslagers, wier taak het niet alleen is, bij voorkomende gelegenheid de trom te slaan (*fon dron*), maar ook om de jongeren het vak te leeren. Zie voorts 1L 86-90.

De Djoeka's hebben ook een blaasinstrument, de *toetoe,* die gebruikt wordt voor seinen van den eigen stam, of zelfs slechts van de eigen *lo* (zie nader 1L 88); *bro toetoe* = hoorn of fluit blazen. De *toetoe* is veelal van blik [vgl. het bij Benoit 62 en fig. 61 vermelde signaal-instrument; Lindblom 60 geeft een afbeelding van een houten *toetoe*].

De *sakka-sakka,* rammelaar, wordt gebezigd door den *obiaman* bij het oproepen van zijn *gado*, zie § 36. Het is een uitgeholde kalebasvrucht, waarin zaden zijn gedaan en waardoor een stok is gestoken als handvat en veelal is de rammelaar rijkelijk met *pimba* besmeerd. Op de kalebas zijn figuren ingesneden, behoorende tot de attributen van den *gado* waarvoor de rammelaar is vervaardigd, hoewel hij ook gebruikt kan worden voor het oproepen van andere *gado*'s.

Dagboek d. G. 26 Juni 1937 te Odoen aan de Lawa: In een huis is een man bezig een kalebas voor rammelaar te besnijden; er liggen er nog twee; er zitten maiskorrels in. Ik vraag aan den maker wat de ingesneden figuren beduiden: „ik heb ze gemaakt, maar weet niet wat ze beduiden".

Bel of tafelschel, zie §§ 20, 37 (26 Juni 1937), 1G 64.

BONI Foto trom 1K 58 PARAMAKKA. Foto trommen 1K 60.

SAR Zie 1H index, en 331 „The rattle is sacred to the Kromanti, and possession can be brought on by shaking it even when there are no drums"; 4H 399 foto trom en rammelaar.

STAD De *lockoeman* heeft een kleinen rammelaar. Zie voorts 1P 172 vlg. met foto's trommen, 163 2H 87 vlg., 520 vlg. met foto's.

VI. Familie en recht.

§ 64. Matriarchaat, polygamie, bloedschande, overspel.

De Djoeka's hebben een matriarchaat. Een familie staat onder het gezag van den oudsten oom van moederszijde.

Neven en nichten van moeders- en vaderszijde worden broers en zusters genoemd; die van moederszijde, vooral de kinderen van twee zusters, worden volkomen als broers en zusters beschouwd. Huwelijk of geslachtsgemeenschap is verboden tusschen ouders en kinderen

of grootouders en kleinkinderen, tusschen kinderen van dezelfde ouders of van eenzelfde moeder of eenzelfden vader, tusschen oom en nicht, tante en neef en tusschen zusters- en broederskinderen. Nochtans komt bloedschande voor van een man met de dochter van zijn zuster, of van een vrouw met den zoon van haar zuster, of van een man met de vrouw van zijn moeder's broer of van een man met de vrouw van zijn zuster's zoon. Bloedschande tusschen ouders en kinderen of tusschen volle broers en zusters komt zelden of nooit voor.

Iedere man mag zooveel vrouwen nemen, als hij instaat is te onderhouden. Er zijn gevallen van vier tot vijf vrouwen die denzelfden man tot wettigen echtgenoot hebben. Granman Oséisi veroorloofde zich zelfs de weelde van zeven vrouwen. Dit is mogelijk, doordien er meer vrouwen dan mannen zijn en doordien vele mannen vrijgezel blijven. Er zijn echter ook gevallen, dat een man nooit meer dan een vrouw tot zich genomen heeft en de echtelieden tot den dood elkaar trouw zijn gebleven.

De polygamie is wettig en alle wettige vrouwen van een man zijn gelijkgerechtigd. Polyandrie bestaat niet.

Overspel is zeer gewoon. De man die betrapt wordt op overspel, wordt afgeranseld en mag zich niet verweren; de vrouw gaat vrij uit en in den regel zijn vrouwen er trotsch op, als vele mannen om hunnentwille zijn afgeranseld. Aan een verloofde of gehuwde vrouw het hof maken, geldt reeds als overspel. In vroeger tijden werd de man die overspel pleegde met een vrouw van den Granman, ter dood gebracht.

Behalve bloedschande en overspel gelden ook tegennatuurlijke liefde en zelfbevlekking als ondeugden, doch deze komen zelden voor. Geslachtsverkeer tusschen nog onrijpe kinderen is niet zeldzaam. Prostitutie komt voor.

§ 65. Gezin.

Met de familie van vaderszijde bestaat er wel een band, doch niet zooals met de familie van moederszijde; zie voorts *kina* § 13.

Vaders hebben zoo goed als niets te zeggen over hun kinderen, hoewel de vader wel den zoon onderwijst in wat deze noodig heeft. De Djoeka's leven in een los huwelijksverband; vaak gebeurt het, dat een vrouw uit meerdere opvolgende huwelijken kinderen heeft. Het kan gebeuren, dat de familie van een gescheiden man, of hijzelf, zeer gesteld is op een bepaald kind; dan kan het met vergunning

van de ooms van moederszijde van het kind, aan de vaderlijke familie worden afgestaan om verder te worden opgevoed. Er zijn talrijke voorbeelden, dat zulke kinderen, volwassen geworden, geheel vervreemd zijn van de familie van moederszijde of zelfs van haar *lo*.

Een eerste huwelijk gaat gepaard met een groote plechtigheid; de volgende huwelijken zijn minder plechtig, doch worden toch met ceremoniën gesloten. Hoe oud de vrouw ook zij, behoeft men de toestemming van haar ooms en bij afwezigheid, van broers uit dezelfde moeder geboren. De voltrekking van het huwelijk geschiedt door het plengen van een offer door den oudsten oom of broer die aanwezig is, waarbij aan de *Granjorka*'s de zegen over de verbintenis wordt afgesmeekt.

Bij de ontbinding van een huwelijk geeft de vrouw weer kennis aan haar ooms of broers, die ervoor zorgen moeten, zoo spoedig mogelijk daarvan kennis te geven aan de bloedverwanten van den man. Dit houdt verband met hun godsdienstige begrippen; immers, mocht een van beide partijen sterven, dan is het verplichte rouwdragen (*tjari blakka*) als vanzelf vervallen. Weet de familie het niet, dan zou een die den ander dupeeren wil, den eisch van in rouw gaan kunnen stellen, voorgevende niet te weten, dat de overledene voor zijn dood gescheiden was, en weigeren bij het offerbrengen aan den geest van den overledene, te memoreeren, dat hij de vrouw met rust moet laten, omdat die bij zijn dood niet meer zijn vrouw was. Evenzoo kan, als de vrouw gestorven was, haar familie den man dupeeren.

Als een van beide echtgenooten wil scheiden, dan zegt deze „ik ga heen" en de ander zegt „geef mij den tijd om het aan jouw familie te gaan zeggen". Vervolgens gaat men zonder meer uit elkaar. De scheiding gebeurt vaak met ruzie en men gaat boos van elkaar weg. Doch het komt meer voor, dat men zeer vriendschappelijk scheidt, waarbij de vrouw zelfs de bagage van den man naar de boot brengt, als hij de echtelijke woning en daarmee haar dorp zal verlaten en soms kookt ze nog zijn lievelingskost voor hem, voor de reis.

Bij scheiding mag in den regel elk kind voor zichzelf kiezen bij welke familie het wil blijven.

In vroeger tijden mocht de weduwe van een Granman niet hertrouwen, hoe jong zij ook ware. Van gescheiden vrouwen van een Granman is er voorheen nooit sprake geweest. Het kwam wel voor, dat de Granman een oudere vrouw niet meer bezocht, doch zij bleef niettemin met hem gehuwd.

Een Granman kan uit dezelfde familie nooit meer dan één bruid bekomen en sterft de vrouw, dan kan hij niet een andere vrouw uit dezelfde familie huwen. Een orthodoxe familie zal ook bij gewone scheiding, niet door den dood, geen twee maal een jonge dochter uithuwen aan denzelfden man. Zelfs is het moeilijk uit dezelfde familie een vrouw te krijgen die gescheiden is.

§ 66. Familie en *lo*.

Groot is de saamhoorigheid bij den stam der Djoeka's in zijn geheel; in de *lo* wordt die nog sterker en bij de familie nog weer sterker.

De gemeenschap is verantwoordelijk voor de daden van den enkeling, zooals de enkeling verantwoordelijk is voor de gemeenschap. Als bijv. een lid van de familie een schuld maakt en niet instaat is die te betalen, dan wordt de familie ervoor aangesproken.

Dit geldt echter niet alleen voor schulden. Als een jonge man een meisje verleid heeft en de familie van het meisje, die het recht heeft den man af te ranselen, hem niet kan vinden, bijv. doordien hij in de vrachtvaart is, dan wordt de straf toegepast op zijn broers of neven, zonder eenigen vorm van proces, en dit is een wettige daad. Zooals reeds gezegd, mag degene die gestraft wordt, zich niet verweren, wel wegloopen.

In zwaardere gevallen, bijv. als een verleid meisje gedurende de zwangerschap of in de kraam sterft, gaat de geheele familie van het meisje naar het dorp van den schuldige. De schuldige zelf is meestal reeds gewaarschuwd, bijv. door een hoornsein, en heeft zich uit de voeten gemaakt. Men haalt nu de daken van de hutten der familie, dringt naar binnen en vernielt het huisraad en in den regel vlucht de aangevallen familie. Vrienden van de aangevallenen zullen dan tusschenbeide komen en hun bemiddeling aanbieden om de zaak voor het gerecht te brengen, inplaats van dat de beleedigden hun wettig recht tot straffen zelve uitoefenen. [Zie ook Ko 397].

Het eenige wat verboden is, is het verwoesten van kostgronden (het te veld staand gewas) of beschadigen van booten. Ook mag een wreker nooit den ander in het bosch of op de rivier aanvallen, gelijk ook een man zijn vrouw nooit in het bosch of op de rivier mag afranselen. De gedachte die hierbij voorzit, is, dat een mensch niet weet hoe ver hij gaat; in het bosch of op de rivier zouden er geen anderen bij zijn, die een koel hoofd hebben gehouden en tusschenbeide kunnen komen, als het te erg wordt.

Als een gehuwde man vertoeft op het dorp waar zijn vrouw woont, dan is hij verplicht dagelijks geslachtsgemeenschap uit te oefenen. Als hij op reis moet enz., vervalt die plicht. Doch indien hij te lang wegblijft, dan wordt hij naar huis ontboden en blijft hij weg, ondanks waarschuwingen en aanmanigen, dan gaat een deputatie van een of twee mannelijke familieleden van de vrouw naar hem toe, die hem voor de keus stellen, thuis te komen, of zijn kamisa-trommel (trommel waarin een nieuwe lendendoek enz.) toegezonden te krijgen, ten teeken, dat de vrouw van hem scheidt.

Hoezeer men leeft onder den dwang der familie, moge blijken uit het volgende voorbeeld: Een man wil vracht gaan varen en deelt dit mede aan zijn moeder. De moeder zegt hem „ik denk niet, dat je oom er toestemming voor zal verleenen". Op navraag bij zijn moeder, verneemt hij, dat die oom zijn diensten noodig zal hebben als voorman voor zijn eigen boot, of om een boot uit te hollen. Hij gaat naar den oom toe, die hem heel vriendelijk antwoordt, dat er niets geen bezwaar tegen is, dat hij vracht zal gaan varen, doch dat zeer waarschijnlijk tegen den tijd dat hij zal wegvaren, de oom er niet zal zijn om voor hem te offeren, zoodat de man dus intijds naar een ander zal moeten zoeken, die dat offer kan verrichten. In bedekte termen is daarmede uitgedrukt, dat de oom niet medewerkt. Want het water plengen is het werk van den oom; het kan wel door een ander gedaan worden, mits deze opdracht ontvangt van den oom. Zou er niet geofferd worden, dan heeft de man te duchten, dat zijn boot een ongeluk overkomt, doordien de *Granjorka's* niet gunstig gestemd zijn. Er zijn evenwel Djoeka's, die zich door zoo'n weigering van een oom niet laten weerhouden.

Gelijk reeds vermeld, is de familie verantwoordelijk voor de schulden van den enkeling en de schuld kan ten allen tijde opgevorderd worden.

De schuldenaar heeft daarvoor dwangmiddelen. Hij kan, na lang aanmanen, de familie dreigen, dat hij zich van kant zal maken, als de schuld niet onmiddellijk vereffend wordt. Bij de Djoeka's komt het voor, dat de bedreiging wordt uitgevoerd, en wel door vergif te drinken. Bij de Saramakkaners is het zelfs regel, doch deze schieten zichzelf voor het hoofd. Als gevolg hiervan, komt over de schuldenaren een *koenoe* (§§ 14, 88).

Bij de Djoeka's komt bovendien de leer van *Grantata* te pas. De schuldeischer kan de schuldenaren tot betaling dwingen, door een vervloeking over zichzelf of over zijn bloedverwanten uit te spreken,

bijv. „ik wensch, dat ik bij het weggaan van hier met mijn boot in de watervallen zink en verdrink". Of: „ik heb geen geld om mijn kinderen te verzorgen; ik hoop, dat een slang een van mijn kinderen zal bijten". De doodzonde die met dit vervloeken wordt begaan, komt nu over het hoofd van de nalatige schuldenaren. Deze haasten zich dan, om voor de fatale termijn verstreken zal zijn, bij vrienden en geburen het geld te leenen, of een onderpand te vinden waarmede de schuldenaar tevreden zal zijn.

Gesteld, dat een man een ander beleedigd heeft, door diens vrouw tot ontrouw te verleiden, en dat de beleedigde noch dien man, noch een van zijn bloedverwanten kan vinden, om af te ranselen. Er kunnen jaren verloopen, maar de schuld verjaart niet. De vrees voor *fiofio* (§ 15) noopt den beleeedigde iets te doen, om de zaak uit de wereld te helpen. Een der bloedverwanten of een goede vriend moet zich beschikbaar stellen om uitgescholden en gehoond te worden, hetzij door den beleedigde zelf of door een zijner bloedverwanten. [Over het uitvechten van een ruzie, *merifeti* geheeten, zie Ko 398].

§ 67. Bezit der echtelieden, arbeidsdeeling.

Echtelieden hebben elk hun eigen bezit, doch ze kunnen elkaar schenkingen doen. Gemeenschap van goederen bestaat niet. Man noch vrouw heeft tijdens afwezigheid van den ander het recht over iets van diens eigendom te beschikken.

Iedere man zal dadelijk bij het aangaan van een huwelijk voor zijn vrouw op haar dorp een huis bouwen. Wie sterk is en meer hulp heeft van bloedverwanten, bouwt bovendien op zijn eigen dorp een huis voor de vrouw. Bij scheiding behoudt de vrouw beide huizen. De man is verplicht voor zijn vrouw een kleine boot te maken, waarmede zij naar haar kostgrond gaat.

De man kapt een kostgrond voor de vrouw en de vrouw beplant dien. De man kan ook een kostgrond voor zichzelf kappen. Dien beplant hij dan zelf, geholpen misschien door zusters en nichten of zijn volwassen kinderen; de vrouw kan ook wel eens helpen.

De vrouw is verplicht den man eten te geven van de opbrengst van haar kostgrond; evenzoo is de man verplicht op jacht en ter vischvangst te gaan voor de vrouw. Het beheer van het eten berust echter geheel bij de vrouw.

De man koopt voor elk van hen beiden kleeren, hangmat en muskietenkleed en de vrouw onderhoudt ze voor beiden. Huisraad en

eetgerei, ook dat wat de man voor het huishouden heeft gekocht of vervaardigd, blijft bij scheiding het eigendom van de vrouw. De man kan slechts zijn geweer, boog en pijlen, lijfskleeren en reservehangmat en zijn boot, medenemen.

§ 68. Erfrecht.

Ieder dorp is verdeeld in wijken. Elke wijk wordt bewoond door een bepaalde familie. De huizen staan dan oogenschijnlijk zonder systeem door elkaar gebouwd, doch de eigenaren weten precies te zeggen waarom elk huis zoo gebouwd is!

De Djoeka is zeer gesteld op vruchtboomen om en bij zijn woning. Het zijn hoofdzakelijk kokospalm, sinaasappel, manja, lemmetje, kasjoe, een bepaalde bakove-soort, door hen pangtakre genaamd. (De pangtakre wordt weinig gegeten, doch is onmisbaar, omdat bij de uitvaart van een doode naar de boot voor de begrafenis, de weg waarlangs het lijk zal komen, bestrooid wordt met trosjes pantakre, zoodat de *jorka* van den overledene overal voedsel vindt). De vruchtboomen blijven het eigendom van dengene die ze geplant heeft, hetzij de man of de vrouw.

Kinderen erven nooit van den vader [SAR idem, Sta 260, 1H 73], hoe welvarend die ook zij en hoezeer ook die kinderen de nagelaten eigendommen mede hebben helpen verdienen. Als een man sterft, dan wordt geërfd door alle zoons van al zijn zusters. Is een dier zoons dood, doch heeft hij mannelijke kinderen achtergelaten, dan zijn die erfgerechtigd. Als een vrouw sterft, dan wordt geërfd door hare dochters of, als ze geen dochters heeft, door de dochters van hare zusters. Zoons erven dus noch van hun vader, noch van hun moeder.

De bloedverwanten die met elkaar in vrede leven, zullen altijd bij een erfenis met elkaar raad houden, hoe de verdeeling moet geschieden; is de erfenis belangrijk, dan staan ze ook aan niet-rechthebbenden een deel af. Het gebeurt ook, dat neven die van hun oom erven, doch weinig of geen aanraking met hem hadden, terwijl de overledene meer door zijn eigen kinderen geholpen werd, afstand van hun erfdeel doen, ten bate van die kinderen. Om den overledene te eeren, zullen zij dan vragen, een voorwerp dat deze in dagelijksch gebruik had, te mogen hebben.

Ook de vruchtboomen behooren tot de nalatenschap. Zijn ze door den overledene geplant op een ander dorp dan het zijne, dan worden

ze in den regel ten geschenke aangeboden aan den een of anderen bewoner van het dorp waar ze staan, meestal aan het dorpshoofd. De andere eigendommen worden door de nieuwe eigenaars weggehaald; een huis kan de erfgenaam afbreken en naar het dorp waar hij woont, vervoeren.

Behoudens het vorenstaande, maakt iedereen vóór zijn dood zijn uiterste wil en verdeelt zijn aardsche goederen, zooals het hem belieft. Het gebeurt wel eens, dat na den dood van iemand, die veel heeft nagelaten, de erfgenamen elkaar het een of ander betwisten, of de een zich benadeeld acht ten bate van de anderen, enz. Is het lijk nog niet begraven, dan laat men den geest van den overledene uitspraak doen (zie § 82); aan die uitspraak houdt men zich dan stiptelijk.

§ 69. Rechtspraak.

Wie op domeingrond (§ 1) bouwmateriaal wil halen, of een boom kappen, of er wil jagen, heeft vergunning van den Granman noodig. Overtreding wordt onverbiddelijk gestraft met afnemen van het weggehaalde en de delinquent mag blij zijn, als er niet een zware boete bij komt. Recidivisten worden voor het gerecht gehaald en zelfs met dwangarbeid gestraft.

Op het terrein toebehoorende aan een familie, mag elk lid dier familie, zonder aan iemand vergunning te vragen een boom vellen om er een boot van te maken, bouwmateriaal verzamelen, tas-bladeren (voor dakbedekking of als bootsdekking) halen, nekoe kappen (§ 80) of een kostgrond aanleggen. Mits echter niet een ander er reeds beslag op had gelegd en dat door een duidelijk merkteeken had aangegeven. In zoo'n geval moet het onrechtmatig genomene worden teruggegeven, een gevelde boom zelfs, ook al is er reeds een boot van gemaakt. In den regel wordt het door ouderen in der minne geschikt. Moeilijker is het echter, als het is geschied op terrein van een andere familie of een andere *lo*, in het bijzonder als het een *lo* is waarmede men niet op goeden voet staat. Het komt voor, dat de overtreder zich verzet tegen de beslagneming en de andere partij de zaak voor de rechtbank brengt. Is hij veroordeeld en verzet hij zich door den aanplant te vernielen of de boot onbruikbaar te maken, dan maakt hij zich daarmede schuldig aan een feit waarop een zware straf staat.

De man die met een andermans vrouw overspel heeft gepleegd, wordt door den beleedigde gekastijd, gelijk reeds beschreven (§ 64),

doch daarna komt de zaak nog voor een rechtbank, bestaande uit oudere familieleden van beide partijen. In den regel wordt de beleediger dan veroordeeld tot excuses aanbieden en daarop drinkt men de zaak af. Doch als de beleedigde die komt straffen, zelf zou worden afgeranseld door familie of vrienden van den ander, dan is het een ernstig geval, dat slechts door het hoogste gerecht, te Drietabbetje, kan worden berecht.

Men neemt ook in aanmerking wat de gevolgen zijn geweest. Zoo bij het verleiden van een meisje (§ 64) en bij vervloeking (§ 41), als iemand sterft en het lijk, ondervraagd, te kennen geeft, dat de vervloeking de oorzaak is geweest. Maar ook verzachtende omstandigheden laat men gelden.

Elke zaak, onverschillig waarover het gaat, wordt in eerste instantie door den familieraad, bestaande uit de oudste mannelijke leden der familie, behandeld. Gaat het over een geschil tusschen twee of meer menschen, dan nemen de ouderen van alle daarin betrokkenen, zitting in dien raad (*kroetoe*). Kan men niet tot een vergelijk komen, dan wordt de zaak gebracht voor *Pranasi,* hetgeen in dit geval beteekent de dorpsrechtbank, waarvan de leden zijn afgevaardigd door de dorpen van hen om wie het gaat.

Een volgende instantie is de raad uit de *lo,* of zoo noodig *lo*'s.

Ook hiervan kunnen de rechtzoekende of diens bloedverwanten in hooger beroep gaan. Maar nu wordt de Granman erin betrokken. Deze roept den raad der *opo-* of der *bilo*-kapiteins te Drietabbetje bij elkaar, al naar gelang het een zaak van *opo-* of van *bilo*-Negers is. Na zeer ampele en vooral langdurige beraadslagingen doet deze raad uitspraak.

En zelfs hiervan kan men in beroep komen, bij den raad van de *opo-* en de *bilo*-kapiteins bij elkaar, de *Grankroetoe.* Deze beslist nu in hoogste ressort, waarbij echter de Granman het recht van veto heeft.

Nog moet ik vermelden, dat onder de Boschnegers er een soort jury-rechtspraak is; elke volwassen man van den stam is vanzelfsprekend jury-lid, onverschillig op welk dorp of onder welke *lo* de zaak behandeld wordt. In de vele pauzen gedurende de zitting, hebben de jury-leden, het volk of „*lanti*", zooals men ze noemt, gelegenheid hun meening aan de rechtsprekenden kenbaar te maken, die ter dege rekening houden met de zienswijze van de meerderheid.

Vrouwen worden nooit, tenzij als toehoorsters, op een *kroetoe* toegelaten; stem in het kapittel hebben zij nooit, uitgezonderd wan-

neer het huwelijks-, scheidings- of verzoeningsaangelegenheden betreft. Dan nemen zij niet alleen deel aan de *kroctoc*, doch hebben het hoogste woord en de beslissing hangt in den regel af van de meerderheid der vrouwen die aan de *kroctoc* deelnemen. Het gebeurt vaak, dat als de beslissing tegen den zin der vrouwen uitvalt, zij revisie vragen. Alsdan houdt een verdubbeld aantal familieleden en onpartijdige buitenstaanders een nieuwe *kroctoc*. Daarna kan de zaak nog in hoogste ressort voor den Granman gebracht worden.

§ 70. Straffen.

De Djoeka huldigt het begrip, dat het kwaad gestraft móet worden, en dat geldt vooral voor zonde tegen de een of andere godheid, vooral *Grantata*. De straf is in het belang van den overtreder zelf, want wordt deze niet door de aardsche rechters gestraft, dan is hetgeen hem wacht van de onzichtbare rechters veel erger. Doodzonden, vooral in verband met de leer van *Grantata*, kunnen alleen met lijfstraf vergolden worden. Zelfs de Granman, hoewel volgens de Boschnegers drager van een *gado*, ontkomt daar niet aan.

Het volgende is uitgelekt, hoewel het streng geheim werd gehouden. Granman Oséisi had *pikado* (bloedschande) gepleegd, wat een ernstig vergrijp tegen *Grantata* is. Zijn zaak werd behandeld door een *kroctoc* (vergadering) van enkele zeer hooggeplaatsten, onder leiding van zijn neef en tegenstander Arabi (foto 2F 81), en aan Oséisi werd een lijfstraf opgelegd. Wegens de hooge positie van Oséisi kon de straf slechts door Arabi worden ten uitvoer gelegd. Arabi had dat symbolisch kunnen doen met een lichten tik, doch hij heeft Oséisi zich in een afgezonderde hut naakt laten ontkleeden en hem drie harde zweepslagen toegediend. Hierbij waren aanwezig kapitein Tjori (genoemd 1G 33; bij zijn dood bleek, dat hij een *wisiman* was, maar Granman Amakti heeft hem toch laten begraven) en een ander.

Op zware misdrijven, zooals *wisi* of moord of de vrouw van den Granman, of van een anderen man van hoogen stand verleiden, stond vroeger de doodstraf. De raad van kapiteins, *opo* en *bilo* samen, was bevoegd de doodstraf uit te spreken; de Granman had het recht van veto. De Granman was echter eveneens bevoegd een doodvonnis uit te spreken.

De zwaarste straf was levend verbranden [met marteling volgens Stn II/2/51, 268-272 (Saramakkaners), Ho I 37-40, 273, C 18-19;

de schuldige werd daartoe aan de familie van zijn slachtoffer uitgeleverd]. Voorts was er de straf van ophangen aan den nek en die van onthoofden met een houwer [het opperhoofd Bonni verrichtte, Volgens Coudreau 24, dat persoonlijk]. De executie geschiedde in den regel op het dorp waar de schuldige thuisbehoorde, en zulks met het oog op de *kocnoc* (§ 14) geschapen door het doodvonnis. Ook wel werd het vonnis uitgevoerd op een der bepaald daarvoor aangewezen plaatsen, zooals Sangamasoesa. Het lijk werd (evenals geschiedde met het lijk van een na zijn dood als *wisiman* herkende), weggeworpen op een bepaalde plaats in het bosch, ver van het dorp.

Granman Abraham Blijmoffo heeft, toen hij aan het bewind kwam (± 1866) de doodstraf afgeschaft. Arabi betreurde dit altijd; hij was van meening, dat de Djoeka's niet zonder den strop te regeeren zijn.

Vermogensstraffen worden vaak toegepast. Boeten in den vorm van een of meer damejeannes rum, of een boot, enz., zijn aan de orde van den dag. Deze boeten komen alle aan den Granman persoonlijk.

Ook bestaat er de vrijheidsstraf, met of zonder dwangarbeid, als het openvellen van een kostgrond of uithollen van een boot voor den Granman.

Men kan voorts tot werkeloosheid veroordeeld worden, moet dan den tijd in nietsdoen doorbrengen en leeft van de familie of van hetgeen anderen uit liefdadigheid geven.

Een zwaarder straf is het den ganschen dag op een plaats in de zon moeten zitten, den eenen dag met het gezicht, den anderen dag met den rug naar de zon gekeerd. Ook bestaan er onteerende straffen, zooals het onderhouden van den reinigingsdienst voor de honden, in een dorp waar vele honden voorkomen. Dat men daarbij geraffineerd te werk kan gaan, getuige een staaltje, mij bekend uit den tijd van Granman Amakti's voorganger, waarbij een jongeman, die als een echte Don Juan bekend stond en reeds vele keeren gestraft was, wegens het tot ontrouw verleiden van anderman's vrouwen voor het ondergaan van l.g. straf werd gedetacheerd in een dorp waar vele jonge maagden aanwezig waren!

Zie nog voorbeelden van strafzaken 3 LI 3-5.

VII. Het leven.

§ 71. Vóór de geboorte.

Als de vrouw zwanger is, mag de man haar niet verlaten, vooral niet als het nog een jonge vrouw is, en bij een eerste zwangerschap is het volstrekt uitgesloten, dat hij weggaat. De familie van de vrouw waakt daar streng voor.

Iedere man heeft op zijn dorp zijn eigen huis, doch is bovendien verplicht voor elke van zijn vrouwen op haar dorp een huis te bouwen. Elke vrouw kan echter in het huis van haar man een tijd vertoeven, gelijk ook de man in het huis van een zijner vrouwen kan slapen. Het komt voor, als een man ziek is, dat er twee vrouwen in zijn huis zijn, die het goed met elkaar kunnen vinden. Een welvarend man, die een vrouw op een ander dorp heeft, heeft voor die vrouw niet alleen op haar dorp, doch ook op zijn eigen dorp, een huisje gebouwd.

Gedurende de zwangerschap is de man verplicht elken nacht bij de vrouw te slapen. Het is voorgekomen, dat op hetzelfde dorp twee vrouwen van een man zwanger waren en hij verplicht was de halve nacht bij de eene en de andere helft bij de andere te slapen. Men meent, dat dit de bevalling zal vergemakkelijken. Het is vaak voorgekomen, dat als een vrouw in de kraam stierf en bleek, dat de man gedurende lange tusschenpoozen niet bij haar was geweest, de man door de familie der vrouw verschrikkelijk werd mishandeld en gehoond en die familie weigerde hem in rouw te zetten (§ 83). Een jonge man, die in de vrachtvaart ging en zijn vrouw zwanger achterliet, werd met de sterke hand teruggehaald. — Men meent ook, dat het kind steviger zal zijn, naar gelang gedurende de zwangerschap de vader meer gemeenschap heeft met de vrouw. [idem SAR 2H 54].

Wanneer bekend is, dat een vrouw zwanger is, dan komen aan de *fragatiki* de familieleden van de vrouw, ook die van den man, en de goede vrienden samen, en de oudste oom van moederszijde van de vrouw plengt het offer van water. Men plengt ook sterke drank, doch dit is niet onmisbaar.

De man mag gedurende de zwangerschap van zijn vrouw geen schop hanteeren en is hij daartoe om de een of andere reden genoodzaakt, dan kan hij het kwaad ongedaan maken, door de schop ondersteboven in den grond te steken en gedurende een etmaal zoo te laten. Als de man tijdens de zwangerschap met de schop zou blijven

werken, dan zal de vrouw in de kraam sterven. Zie voorts bij nekoe § 80.

Men raadpleegt den heiligen bundel die op het dorp is, over de vraag, van waar het kind „gekomen is", d.w.z. door welken *gado* (§ 10) het „gezonden is". Zoodra men weet, waar de betreffende *gado* zich ophoudt, begeeft men zich naar diens woonplaats, ook al zou die dagen ver weg liggen en begint daar met de gebeden voor een spoedige bevalling, gezond opgroeien van het kind, enz.

§ 72. Geboorte.

Bij de geboorte mag elk vrouwelijk kind, hoe jong ook, aanwezig zijn. Wijst men hen erop, dat dit niet geschikt is, dan is het antwoord: „zij zijn vrouwen, bestemd om eens te baren en kunnen het niet vroeg genoeg zien".

Op elk groot dorp is er een vroedvrouw, die den naam van *mekiman* draagt. Gaat alles goed, dan wordt de zaak aan haar overgelaten. Komen er stoornissen, dan raadpleegt men de *gado*'s (*winti*'s) en blijft het geval moeilijk, dan roept men den *Dinga-gado,* die meer dan de andere *gado*'s zich bezig houdt met verloskunde, te hulp. Door de kruiden die dan door den *obiaman* uit het bosch gehaald worden (hij gaat soms in het donker in het bosch en komt terug met de bladeren!), wordt de bevalling geholpen. Men stampt die kruiden en wrijft er de vrouw mede in of laat ze haar innemen, of druppelt het kruidenwater in oogen, mond en neus. Dikwijls komt het dan terecht, doch niet zelden sterft de vrouw in de kraam. Is de vrouw vóór den partus in de kraam gestorven, dan moet daarna de partus volbracht worden.

Men neemt de grootste voorzorgen tegen kouvatten der kraamvrouw. De hut waarin zij bevallen is, blijft gesloten en er brandt voortdurend een houtvuur in. Elken avond, gedurende tenminste een maand, moet de vrouw naakt op een plank boven een bekken met kokend water zitten, waarbij ze overdekt is, zoodat de stoom haar omspoelt. Ook bij Stadsnegers en creolen bestaat dit gebruik, hoewel tegenwoordig minder dan voorheen.

Is het kind een meisje, dan blijven moeder en kind 7, is het een jongen, dan blijven ze 9 dagen in de gesloten hut [1]). De reden daarvan is, dat een vrouw 7 ribben heeft, en een man 9, volgens de

---

1) Härtter, Angloer (Afrika) dochter 36, zoon 12 dagen. En vgl. Leviticus 12.

Djoeka's. Of men dit al tegenspreekt, helpt niet, want „de ouderen hebben het gezegd" [2]).

§ 73. Naam.

De weeknaam, de naam van de *akra* van een mensch, is vanzelf gegeven door den dag der week waarop hij of zij geboren is. De weeknaam wordt niet geheim gehouden.

Bovendien kan een Djoeka nog een anderen naam hebben. Deze naam kan reeds vóór de geboorte door de ouders bepaald zijn, voor het geval het een jongen zal zijn en voor het geval het een meisje zal zijn.

Het duurt soms dagen, ook wel weken en langer, voor er een beslissing genomen is, hoe een kind zal heeten. Men gelooft, dat als men aan het kind den naam van een ander geeft, diens goede eigenschappen op het kind zullen overgaan. Als bijv. op een dorp een vrouw woont, die sterk en flink is en geacht door de dorpsgenooten, dan gebeurt het, dat de jonge moeder haar pasgeboren dochtertje gaarne naar die vrouw wil noemen. Men vraagt die vrouw, met de noodige plichtplegingen, of zij haar naam aan het kind kan verkoopen. Bescheiden antwoordt de vrouw „och, wat heeft het kind aan een *wisiwasi* (onbeduidende) naam als de mijne. Mijn naamgenoten zijn geen gelukkige menschen; zou het niet beter zijn een anderen naam voor het kind te kiezen? De familie blijft aandringen, erop wijzend, dat haar bescheidenheid en eenvoud juist groote eigenschappen zijn, die men gaarne in het kind wil zien. Dan geeft ze toe. De prijs ervoor wordt bepaald door de familie van het kind en bestaat uit een of ander gebruiksvoorwerp of kleedingstuk, een enkel maal uit geld. Die het aanbiedt zegt „hier is de betaling voor den naam". De ander antwoordt „De naam wordt met heel mijn hart gegeven (*nanga brofoe hatti*, met hartslag), wij zijn geen gelukkige menschen, maar leven onder Gods genade". De vrouw brengt dan, zoo gauw het kan, een geschenk aan het naar haar genoemde kind. Hoewel zij haar naam verkocht heeft, blijft ze zelf toch ook dien naam voeren.

Het kind is nu de *ninseki* van die vrouw geworden, doch dit is niet de reïnkarneerende geest, besproken in § 9.

Ook van Europeanen die hun achting genieten, geven ze gaarne

---

[1]) Vgl. nog Herskovits, Dahomey, II 234: de Dahomeyanen gelooven, dat mannen 4, vrouwen en kinderen 3 zielen hebben.

den naam aan hun kind; zoo zijn er aan de Tapanahoni een De Goeje, twee Dr. Bonne's en meerdere van Lier's (voor welke namen niet betaald is !).

Ander voorbeeld: een jonge man heette Atrongoutoe (hij is goud geworden). Hij was het kind van een ongehuwde moeder, die toen zij zwanger bleek te zijn, verschrikkelijk door de familie gehoond was. Doch toen het kind geboren was, werd het aller lieveling en de moeder die zelf een naam moest geven, koos dezen naam als een soort represaille.

De Bonni-negers geven vaak dierennamen aan hun kinderen, bijv. Kwatta, Mekoe, Dia.

— Voorts moet, als het kind eenmaal ter wereld is, onderzocht worden wie zijn *ninseki* (§ 9) is; men raadpleegt daartoe den heiligen bundel. Zoodra men weet, wie de *ninseki* is, offert men aan diens geest en roept zijn bijstand in voor bescherming van het kindje. Dit is een plicht die niet verzuimd mag worden, immers zou dan de gezondheid, zelfs het leven van het kind in gevaar verkeeren. Ik heb het bijgewoond dat op een dorp vele zuigelingen ziek werden. Men raadpleegde *Afrako* (dat is de naam van den in den heiligen bundel aanwezigen geest) en vernam, dat de kindertjes ziek werden omdat hun *ninseki*'s nog niet bekend waren. Langer dan een week was toen het geheele dorp bezig om met behulp van *Afrako* te zoeken naar de *ninseki*'s.

De heilige bundel, op een lat bevestigd, wordt door twee mannen op het hoofd gedragen. Een der ouderen van het dorp komt staan voor den voorsten drager en begint met de vraag „*obia*, zult ge ons naar waarheid, zonder den spot met ons te drijven, eerlijk antwoorden op hetgeen wij u vragen zullen? gij ziet in de duisternis voor ons; het vermogen hebt gij, zoowel naar voren als van achteren (in de toekomst en in het verleden) te zien".

En verder nog een heele toespraak. Vervolgens zegt hij: „op ons dorp zijn vele kinderen die ziek worden en velen zijn zelfs gestorven (dit zegt men zelfs als er nog geen een gestorven is; het is niet bedoeld als leugen, doch een soort hoffelijkheid) en nu moet gij ons helpen; zeg ons wat de oorzaak is; wij veronderstellen dat het is, omdat ze hun *ninseki* niet kennen. Is de *ninseki* reeds lang dood? geef daarop antwoord"!

Dan gebeurt het, dat de voorste drager het hoofd rechts en links beweegt als ontkennend antwoord; worden daarentegen beide dragers onrustig en maken ze aanstalten om van de plaats te gaan, dan is

de vraag bevestigend beantwoord. Nu volgt een tweede vraag: „Heeft hij hier op het dorp gewoond?" Indien dit bevestigend beantwoord wordt, vraagt men verder en noemt achtereenvolgens verschillende namen en zoo vindt men den naam uit en als dat gelukt is, dan gaat een groot gejuich op.

Het kan ook moeilijk zijn, soms dagen of weken duren, telkens een paar uur per dag. De vrager zoowel als de dragers, moeten door de familie beloond worden, vooral de ouderen; de dragers zijn als regel jongere mannen van het dorp. Men betaalt meestal met dram (rum) of pandjes (doek) enz., zelden met geld.

§ 74. Opnemen in de gemeenschap.

Is bij een meisje de 8e, bij een jongen de 9e dag na de geboorte aangebroken, dan wordt het kind uit de donkere hut waarin de bevalling plaats vond, naar buiten gedragen, wat met een groote plechtigheid geschiedt; men noemt het *„pocroe na doro"*.

Vroeg in den ochtend komen reeds vrienden en familie en buren. Dan gaat een priester of oude naar de *fragatiki*, offert en smeekt den *Granjorka*'s om het kind in hunne bescherming te nemen. Vervolgens gaat men naar de hut, waar vooral veel vrouwen op bankjes voor de hut zitten en een groote menigte rondom staat. De priester staat vooraan en heeft een flesch met water en een flesch rum bij zich. Eerst offert hij water (*trowéi watra*) en daarna rum als een bijzondere tractatie voor de geesten. Men spreidt een nieuwen lendendoek op den grond en nu kloppen de moeder en de tante van de bevallen vrouw aan de deuren, zeggend, dat de tijd daar is.

Nu komt de vroedvrouw met het kind, dat in de hoogte wordt geheven; de moeder en de tante strekken de handen uit, doch het kind wordt naar den anderen kant opgeheven; ten slotte krijgt een van beiden het. Het kind wordt op den lendendoek gelegd en er wordt een kleed over gelegd. Nu wordt de moeder van het kind uit het huis gehaald. Aan de hand van de vroedvrouw loopt zij twee of drie maal rond het huis en komt dan op een voor haar gereed gezet bankje voor de hut te zitten en ook zij wordt overdekt.

Thans gaat de priester aan den gang. Hij bestrijkt het kind met *pimba* en daarna met een uit kruiden bereide zalf die hij in een kalebasje heeft, roept alle goede geesten op om dit kind in hun heilige bescherming te nemen en draagt het op aan *Khedi ama, Khedi ampon,* den Heer der Hemelen en der Aarde, door het drie maal in

de hoogte te heffen en daarna op de aarde neer te leggen. Hij spreekt ook het kind toe en zegt aan het kind, dat hij een goed mensch moet zijn en noemt de deugden op die men van hem verwacht en de ondeugden die ver van hem moeten blijven; in de eerste plaats mag hij geen *ogri hatti* (kwaad hart) hebben, dus nooit een *wisiman* worden.

Is dat afgeloopen, dan offert de priester ter plaatse aan alle *jorka*'s. Het kleed wordt van de moeder weggehaald, ook van het kind en nu komen de geschenken. Heeft het huis welvarende vrienden, dan zijn die geschenken kostbaarder en talrijker; in den regel zijn het kleedingstukken en gebruiksartikelen. Hiermede is de plechtigheid afgeloopen. Vooral de vrouwen haasten zich het kind, ter kennismaking, op te nemen. Tot besluit wordt een tractatie, ook naar gelang van welvarendheid, rondgediend.

§ 75. Jeugd en volwassenverklaring; kleeding.

Hoeveel kinderen een vrouw ook krijgt, zelden voedt ze een daarvan van de geboorte tot den volwassen leeftijd zelf op. In de eerste levensjaren is het kind meestal toevertrouwd aan de grootmoeder van moederszijde, of aan die van vaderszijde of aan een tante (het kweekjes-begrip der stadsbevolking; Enc. 436, 2H 21-22, 747). De oom van moederszijde houdt toezicht en gaat er zich meer mede bemoeien, naarmate het kind opgroeit. De opvoeding is er vooral op gericht, het individu weerbaar te maken voor het leven dat hem wacht. Kinderen mogen ook alle gesprekken bijwonen, ook die betreffende sexueele dingen en ze mogen vragen stellen en worden wel eens geëxamineerd. Zooals reeds gezegd, mogen bij een bevalling meisjes, hoe jong ook, tegenwoordig zijn.

Zoolang het kind nog jong is, tot 14 à 15 jaar, mag het moedernaakt rondloopen (foto's naaktheid en dragen *kamisa, kwejoe* of *pangi*, 3L I). De jongen krijgt daarna van zijn vader de *kamisa* (een tusschen de beenen door gehaalde lap van gestreept katoen, die voor en achter afhangt), waaraan geen plechtigheid verbonden is. Het meisje krijgt van een der grootmoeders of een tante de *kwejoe* (schortje van katoen). Daarbij wijst deze het meisje erop, dat die eenvoudige lap het symbool is van maagdelijke reinheid en dat op haar de plicht rust, dat steeds hoog te houden. (Die beteekenis van de *kwejoe* blijkt ook bij het gebruik, dat wanneer er op een dorp bezoekers komen van een bevriende *lo* of van een anderen stam, de

jonge meisjes van het dorp *kwejoe*'s spreiden over de banken waarop de jonge mannen zullen zitten, welke *kwejoe*'s hun bij vertrek ten geschenke worden geboden. Daarmede wordt uitgedrukt, dat de bezoekers met een rein hart werden ontvangen en hun gastvrijheid werd verleend en men hoopt, dat de aangeknoopte vriendschap onbesmet zal blijven). Doch elk volwassen meisje heeft, zoolang ze ongerept is, het recht de *kwejoe* af te leggen.

In 1907 zag ik op het Bonni-dorp Cottica een vrij groot aantal jonge vrouwen tegelijk geheel naakt rondloopen en gaf mijn afkeuring daarover te kennen aan den kapitein van het dorp, Bajo. Deze antwoordde: „*Ho mineer, dati na weeti foe wi kondree*", och mijnheer, dat zijn de wetten van ons land. Hij legde mij toen uit, dat er niets schooners bestaat dan het lichaam van een vrouw; het is een geschenk van God aan haar, en zoolang zij onbevlekt is, is het haar recht daarmede te pronken. „Maar hoevele die zoo naakt gaan, hebben het recht daarop?", merkte ik op. Bajo antwoordde: „dat is dan een zaak tusschen haar en haar geweten; de vloek die haar daarvoor zal treffen, moet zij dan maar geheel voor eigen rekening nemen". — Tegenwoordig komt het steeds minder voor, dat volwassen meisjes naakt loopen.

Op den leeftijd van 18 à 22 jaar krijgt de jongeling officieel de *kamisa*. Daarvoor wordt een groote gebeurtenis in zijn leven gekozen, bijv. als hij een tijger schiet, zelfstandig een boot maakt, die goed blijkt te zijn; enz. De oom van moederszijde biedt hem, zonder bijzondere plechtigheid de *kamisa* aan, of de vader doet het namens den oom. Daarmede is de jongeling volwassen verklaard en eerst nu mag hij een meisje ten huwelijk vragen.

Ik heb het bijgewoond, dat een jongeling voorman in een boot was, die een gevaarlijke stroomversnelling afvoer. Zijn *koela* (boomstok) raakte in een rotsspleet beklemd, doch bliksemsnel ging hij met de beenen wijd uitgespreid voor op de boot zitten en links en rechts trappend hield hij de boot vrij van de rotsen, zijn voeten te bloeden trappend. De boot kwam behouden beneden en een oudoom van den jongeling, die dat gezien had kwam naar voren, omhelsde zijn neef en viel aan zijn voeten neer, zeggend „*bala, tidee mi gi joe kamisa*" (broeder vandaag geef ik je de *kamisa*); hij greep naar zijn bagage, haalde er een *kamisa* uit en gaf die, met de woorden „*bala loekoe joe kamisa, tidéi joe tron manningre*" (broeder, zie je *kamisa*, heden ben je een man geworden).

Is bij een dergelijk geval niet een oom van moederszijde, doch

wel de vader aanwezig, dan zal deze zeggen „jonge man, ik vraag de *kamisa* voor jou aan bij je oom".

[Mannen die zich netjes willen voordoen, dragen veelal een doek (*panji*) over een schouder geknoopt; foto's 1G 44, 1H 8, 332, 4J 50].

Een meisje dat nog de *kwejoe* draagt, heet *kwejoeman*. Wordt ze verloofd dan krijgt ze in de plaats van de *kwejoe*, de *panji* (op de wijze van een rok gedragen doek), wat met een plechtigheid gepaard gaat, waartoe de familie van haar aanstaande wordt uitgenoodigd. Het meisje is in de hut. Een priester brengt eerst aan de *fragatiki* de onmisbare offers aan de goden en *Granjorka*'s. Nu wordt het meisje aan de hand van een tante of oude vriendin der moeder naar buiten geleid en men offert aan haar *akra* en haar *ninseki*, en er wordt haar voorgehouden, dat ze vandaag de *kwejoe* zal afleggen, dus als volwassen vrouw de maatschappij intreedt. De verplichtingen als volwassen vrouw en straks als moeder worden haar voorgehouden; de panji die ze zal krijgen, moet haar eerbaarheid dekken. Nu trekt de oude vrouw de *kwejoe* weg; enkele oogenblikken staat de maagd naakt; dan wordt haar de *panji* omgeslagen. Er volgen gelukwenschen en tractatie.

Het gebeurt wel eens, dat een meisje ouder wordt en niemand haar ten huwelijk heeft gevraagd; ze kan echter niet steeds als *kwejoeman* blijven rondloopen. Dan wordt haar met dezelfde plechtigheid de *panji* uitgereikt, maar met eenige meisjes tegelijk. Het komt voor, dat een meisje in het geheel niet huwt, en bij uitzondering, dat ze tot haar dood toe, maagd is gebleven.

§ 76. Onderwijs.

Iedere Boschneger is erop gesteld, dat zijn zoon geen *wisiwasiman* (onbeduidend mensch) wordt. Reeds vroeg ontvangt de knaap onderricht in datgene wat hij later noodig zal hebben om een zelfstandig lid van den stam te kunnen zijn. Hij moet goed met geweer kunnen schieten (de meeste Boschnegers houden het geweer met beide handen, doch de kolf niet tegen den schouder steunend) en met pijl en boog visch kunnen schieten; vrij veel mannen kunnen ook met pijl en boog wild schieten. Een man moet instaat zijn een huis te bouwen, een boot uit een boomstam te maken, en een boot op de rivier en in de watervallen te behandelen. Hij moet kunnen worstelen (*hasoewa*) en dansen en het is wenschelijk dat hij ook kan fluitspelen en hoornblazen en de trom kan bespelen.

De jongens worden echter vrijgelaten om zich op het een of ander meer in het bijzonder toe te leggen. Zoo zijn er Boschnegers die bijzonder goed huizen kunnen maken, zelfs zonder een enkelen spijker. Onmisbaar gereedschap zijn bijl, houwer (kapmes), schaaf, hamer en pennemes; meer heeft men om een huis te bouwen, niet noodig. Anderen zijn gespecialiseerd in het bootmaken en daarvoor heeft men bovendien nog noodig een stel dissels om de boot uit te hollen. Allerlei dingen waar men het vroeger zonder kon doen, zijn echter tegenwoordig bijkans onmisbaar geworden, zooals passer, winkelhaak, boor, zaag, slijpsteen, spijkers. De jongens worden opgeleid door hun vader of ook wel door anderen, die bijzonder bekwaam zijn in het vak waartoe de jongen zich aangetrokken voelt.

De meisjes worden door de grootmoeder of tante die ze grootbrengt, in de eerste plaats onderricht in de kookkunst en in de kunst van een kostgrond beplanten (aan onderhoud van den kostgrond doet men niets), oogsten en kassavebrood bereiden. Zij leeren ook *sepoe* (kuitband) breien en naaien. De ouderen spinnen nog katoen, de jongeren koopen het alles. Het meisje moet ook leeren dansen, want bij vele godsdienstige plechtigheden is de dans verplichtend (nader 1L 101).

In oude tijden, toen de Boschnegers nog geheel geïsoleerd leefden, bereidde men zelf zout. Maanden lang was men bezig met kappen van palmboomen en haalde daaruit de palmiet (groeitop). Vervolgens verzamelde men hout dat goed brandt, legde op een rotsplaat een vuur aan en legde de palmieten daarop, die tot asch verbrandden. De asch werd in water gedaan en het water verdampt, waarna het zout overbleef. Voor een kleine hoeveelheid zout moest men zeer veel palmiet verbranden.

Ook bereidde men zeep uit een agave, de *iendji sopoe* (Indianen zeep). Men maakte diepe inkervingen in de bladeren en ving het uitvloeiend sap op in kalebassen. Dit werd aan de zon blootgesteld en nu en dan omgeroerd en er bleef een weeke massa achter, die zeepeigenschappen had.

§ 77. Relieftatoeage.

Dagboek d. G. 10 Nov. 1907 Djoeka-dorp Granbori, Tapanahoni. Heden in den voormiddag werd op drie jonge mannen, door vrouwen *kotkoti* aangebracht. Men brengt eerst het patroon aan, door witte stippen te geven met een stokje, gedoopt in *pemba* met wat water. Dan worden met een scheermes de sneetjes gegeven, waarbij men de

huid tusschen duim en vinger wat samenknijpt. Dan afwasschen met katoenblaren die men uitknijpt en vervolgens inwrijven met houtskool. Idem 1904 uitleg van eenige Djoeka's. Het aanbrengen der *kotkoti* geschiedt op ongeveer 12-jarigen leeftijd of ook wel later en om goed te blijven moet het zoo nu en dan herhaald worden. De figuur genaamd *gaté* (zie 1P Am. Congres XXIV, ook id. XVI *ngaté*) geeft de plaats aan waar een man de vrouw moet wrijven bij den coïtus; de vrouwen maken dit wel op binnenzijde dijen en vlak boven den venusberg omdat het aangenaam moet wezen als het daar ruw is.

SAR 1H 27, 31, 32, 223 vlg. en Eilerts de Haan 111-112 waar duidelijk de erotische bedoeling van verschillende tatoeages blijkt.

Foto's 3L II plaat III, OW 69, Vandercook 147, 185, 241, Holdridge 216, 217, Bonaparte.

§ 78. Verloving en huwelijk.

Bij de verloving komt veel poëzie te pas. Een jonge man is bijv. verliefd op een meisje van een ander dorp. Hij tracht dan vriendschap te sluiten met jonge mannen van dat dorp en komt zoo in kennis met het meisje en tracht in de gunst te geraken door haar cadeautjes te geven. Bemerkt hij, dat ze hem niet ongenegen is, en durft hij de vraag te wagen, dan laat hij door een kleinen jongen de boodschap aan haar brengen, of ze zoo goed zou willen zijn, zijn haar te vlechten. Is ze daartoe bereid, dan heeft hij hoop, maar nog geen zekerheid; die zekerheid krijgt hij pas, als het haar gevlochten is. Hij gaat met zijn haarkam naar haar toe; geen van beiden rept een woord en het kapperswerk wordt verricht. Nu haast onze jonge man zich, nadat hij haar bedankt heeft, naar vrienden aan wie hij zijn geheim verteld had, toont zijn hoofd en vraagt „wat heeft zij gezegd?" Enthousiast zullen de vrienden hem dan gelukwenschen, omdat in het vlechtsel een motief te zien is, dat het jawoord beteekent.

Door de wijze van vlechten kan echter ook worden uitgedrukt, dat het meisje nog wil afwachten, en het kan ook zijn, dat de kenners van de soort van vlechten van het haar onmiddellijk zien, dat het meisje hem niet wil hebben.

Het kan ook zijn, dat de verliefde jongeling aan het meisje een door hem gesneden kam of *paritiki* (pagaaier-stok, dienende tot roerspaan). Het meisje vraagt dan aan een vertrouweling: „lees voor mij, wat hier staat", n.l. wanneer zij daar zelf niet toe instaat is.

In het snijwerk is als motief de liefdesverklaring uitgedrukt. Aanvaardt het meisje het geschenk, dan is dat het jawoord.

Zijn de jongelieden het eens geworden, dan zal de jonge man zoo gauw hij maar kan, zijn *tioe* (oom van moederszijde) daarvan in kennis stellen en diens steun en medewerking vragen. De oom brengt de moeder van den jongen man en de familie van moederszijde, vervolgens ook die van vaderszijde, op de hoogte en gaat naar het dorp van het meisje en, stelt zich in verbinding met haar oom en nu beginnen de besprekingen. In den regel vinden zulke ernstige dingen plaats tusschen 3 en 5 uur in den ochtend. Is het dorp ver, dan gaat de oom speciaal hiervoor er logeeren.

Hij kondigt zich aan door keelschrapen, waarop geantwoord wordt „*ja, soema dé*" (ja, er zijn menschen). Met vele plichtplegingen voor het storen in de rust enz. zegt hij „mijn tong ligt op het oogenblik in de hangmat; ik kan niet spreken, zoo'n gewichtig ding als het is, waarvoor ik ben gekomen". Enz. En nu vertelt hij, hoe hij, wetend hoe minderwaardig hij is, tegenover de familie bij wie hij aanklopt, over iets gewichtigs komt praten. Zeker een half uur vergaat met plichtplegingen, alvorens hij met de zaak zelve voor den dag komt.

Hoewel het oordeel der vrouwen minder telt bij de Boschnegers, hebben bij een aangelegenheid als het uithuwelijken van een dochter, de vrouwen, moeder en tantes, de beslissing in handen.

Is de toestemming verkregen, dan komt de oom terug in een raad der familie van het meisje, vergezeld van den jongen man en enkele ouderen uit diens familie. Weder wordt het verhaal gedaan. En nu leggen de vrouwen van de familie van het meisje aan de vragers de tekortkomingen, de chronique scandaleuse, van de familie van den jongen, voor.

Is men het ten slotte eens geworden en is de verloving er door, dan wordt door de familieleden van het meisje de dag bepaald voor het „*poti na hoso*" (het de vrouw in een huis zetten) en worden familieleden en vrienden uitgenoodigd. Weken of maanden tevoren heeft de jonge man, geholpen door zijn vrienden, op het dorp van zijn aanstaande een huis voor haar gebouwd en hij en zijn familie hebben huisraad, kookgerei enz. gekocht of gemaakt. Van den kant der bruid worden ook geschenken aangeboden. Vriendinnen van de bruid belasten zich met het in orde maken van de woning.

Op den dag van het huwelijk is er een groote *kroetoe* op het dorp van het meisje. De jonge man met zijn ouderen en verdere bloedverwanten en vrienden zijn den avond tevoren gekomen. Het meisje

is niet bij de *kroetoe* aanwezig en de jonge man zit op een afstand op een bankje met den rug er naartoe; het is namelijk niet eerbiedig een oudere die je aanspreekt, aan te kijken.

In de vergadering worden opnieuw de familierelaties en de chronique scandaleuse opgedischt en of er wel *pikadoe* (bloedschande) is geweest in de familie van den jongen man. Er wordt niet tegengesproken, doch ten slotte verklaart een der ouderen van de vrouwsfamilie „ja, maar ook wij gaan niet vrij uit"; en beleefdheidshalve vertelt hij nu van hun eigen zonden.

Zijn nu vele uren doorgebracht met wederzijdsche hoffelijkheden en ook hatelijkheden, dan zegt de oudste oom van moederszijde van het meisje „nu zullen wij den jongen man zijn vrouw geven", en de jonge man wordt gehaald van de plek waar hij zit, met een of twee boezemvrienden in de buurt. Hij voegt zich bij het gezelschap en gaat daar op een bankje zitten met den rug naar het gezelschap. Zijn eigen oom vertelt hem, dat hij het meisje tot vrouw heeft gekregen en wijst hem op zijn verplichtingen: hij mag zijn familie, en als het meisje tot een andere *lo* behoort, ook zijn *lo* geen schande aandoen bij de nieuwe familie waar hij bij gaat leven (hoewel hij daarmede niet overgaat tot de *lo* van zijn vrouw en deze evenmin tot de zijne). De jonge man antwoordt nooit.

Dan spreekt een der ooms van het meisje den jongen man hoffelijk toe, zeggend hoe het meisje hem van ganscher harte wordt gegeven, en dat men erop rekent, dat hij voor haar een goede man zal zijn en, als er kinderen komen, deze goed zal verzorgen. Hij moet vooral niet vergeten, dat de vrouw onder hem staat en in geen geval mag hij, als man, toelaten dat zijn vrouw de baas over hem speelt. Zijn vrouw is verplicht hem te volgen waar hij ook gaat, op reis, op de jacht, bij het grondje vellen enz. en ze heeft hem te gehoorzamen. „Wordt ze brutaal tegen je, dan heb je als je gekleed bent, je buikriem bij je, en anders is een twijg gemakkelijk te plukken; ransel haar dan goed af. Zorg echter, dit nooit te doen als jullie maar met je beiden alleen bent, dus niet op afgelegen plaatsen of als je maar met je beiden in een boot op de rivier zijt. Zorg in elk geval, je altijd te beheerschen. *Hatti bron no de meki boen pikien* (drift baart geen goede kinderen) of *hati bron de kiri joe, ma a no de bere joe* (drift doodt je maar zorgt dan niet voor je begrafenis)".

Nu haalt de moeder of een oudere tante het meisje in de *kroetoe*, aan de andere zijde als waar de jonge man is, en eveneens met haar rug naar het gezelschap. Haar oom, die de geheele vergadering geleid

heeft, spreekt haar aan. Hij geeft haar een samenvatting van wat over en weer door beide families gesproken is, en op het laatste deel, de rechten van haar man op haar, legt hij bijzonderen nadruk. Dan neemt haar oom haar aan de hand en de bruidegom wordt naderbij geroepen, die dan niemand aankijkt, doch voor zich naar den grond staart, evenals zijn bruid. De oom zegt „dat is jouw vrouw voortaan, je gegeven door de familie, je gegeven door den Granman (d.w.z. door den opperpriester)". Men offert aan de *Granjorka*'s en er worden tractaties toegediend aan het gezelschap. De jonggehuwden verdwijnen ongemerkt.

Zoo'n huwelijksplechtigheid vindt niet plaats bij een jongedochter die geen maagd meer is, noch bij een gescheiden vrouw of man, weduwe of weduwnaar. Nochtans kan ook een tweede huwelijk niet tot stand komen zonder familieonderhandelingen als vorenvermeld en hetzelfde geldt, als een gescheiden paar weder bij elkaar wil komen.

De man en de vrouw die eenmaal gehuwd zijn, zijn en blijven mondig, behoudens in geloofszaken; tekortkomingen of vergrijpen tegen het geloof kunnen ongeluk brengen over de familie en zelfs over de *lo* en gaan dus deze aan.

[Ko 400 vermeldt nog, hoe soms de familie van een meisje en die van een jongen, reeds vóór ze rijp zijn, afspreken, dat die twee een echtpaar zullen worden; de jongelui houden zich echter niet altijd daaraan; zie ook C14]

§ 79. Voeding, nijverheid en handel.

De huizen bouwt men zelf en bezigt daarvoor zelf gekwijlde planken van boomen uit het bosch en voor dakdekking bladeren van den tas-palm. Alleen de zeer modernen bezigen gezaagd hout en gegolfd plaatijzer voor dakdekking. Iedere Djoeka verstaat het, een kleine hut, een *masanga*, te bouwen. Voor een grooter en steviger huis, een *hoso*, roept hij veelal de hulp van een ander in, die daarin bedreven is, een *timbreman* (timmerman).

Er zijn Boschnegers die voor het afsluiten van het huis de voorkeur geven aan een houten negerslot (afbeelding Lindblom 21, Joest 59). Conservatieve Djoeka's houden er ook aan vast om hangmatten, eet- en kookgerei (houten nappen en bakken, lepels van kalabasschaal, aarden potten) en sieraden, zelf te vervaardigen, ook al kan men ze gemakkelijk in den winkel koopen.

De Djoeka meent, dat een mensch veel voedsel noodig heeft om

gezond te blijven; en men eet overmatig veel en de kinderen worden van hun prille jeugd af reeds overmatig gevoed. Op de kostgronden plant men echter niet meer dan noodig is en bij den kleinsten misoogst is er dadelijk voedselschaarschte. De gegoeden koopen dan wel rijst, meel of beschuit in de winkels aan de Marowijne en Lawa of te Albina aan de beneden-Marowijne, waar de vrachtvaarders telkens komen. Daar schaffen ze ook zout, suiker, sterke drank, petroleum en wel eens blikjesconserven als lekkernij aan, en voort geweren en munitie, bijlen, houwers en alle overig ijzeren gereedschap, ook slijpsteenen, hoewel velen nog rotssteenen uit de rivier gebruiken. En voorts het doek voor *kamisa*'s en *pangi*'s, soms reeds genaaid; en ruilartikelen voor hun handel met de Indianen van het binnenland. Winkeliers te Albina geven degenen die bij hen inkoopen wel gratis logies. Geld verkrijgen de Djoeka's door de vrachtvaart en een enkel maal door hout kappen en een weinig door verkoop van de bij de Indianen van het binnenland verworven zaken. Bij die Indianen ruilen ze hangmatten, katoenen draad, bogen en pijlen enz.

Bogen en pijlen kan men zelf maken, doch liever betrekt men ze van die Indianen. Booten maakt men steeds zelf. Geld wil men alleen als zilvergeld hebben en bewaart het onder vloerplanken of balken, in trommels of bundels; heeft iemand veel geld, dan begraaft hij het in het huis.

Behalve plantaardig voedsel, gebruiken de Djoeka's ook vleesch en visch. Het wild schiet men meest met het geweer en men bezigt een jachthond, dien men zelf kan africhten, hoewel nog meer in tel zijn de afgerichte jachthonden die men door ruilhandel van de Indianen van het binnenland verkrijgt. De visch schiet men met pijl en boog of bedwelmt de visch (§ 80); er wordt echter ook wel met den vischhaak gevischt, en men stelt vischvallen (*baskita*) van mandewerk met dichtklapdeksel.

Overigens heeft men weinig huisdieren. Er zijn wat kippen, die wel eens voor een feest geslacht worden; men eet ook wel de eieren. De kip is vooral noodig voor gelegenheden waarbij het bloed van een kip geofferd moet worden (bij kindersterfte bijv.); bij het „*gi akra njejam*" (de *akra* te eten geven) behooren eieren; de hanen gebruikt men om er een teeken uit te kunnen aflezen (§ 30). Enkelen hebben een papegaai of een poes.

§ 80. *Ponsoe.*

Ponsoe is het bemachtigen van visch, door ze te bedwelmen met het sap van de nekoe-liaan.

Een nekoe-plant in het woud is het eigendom van dengene die haar ontdekt heeft; deze stelt er een zichtbaar merkteeken bij, bijv. snijdt hij in een boom in de nabijheid een driehoek met de punt naar beneden, zijnde het teeken van zijn familie; of hij snijdt er een paar krabbels in, waaruit degene die de teekens kent, leest „deze boom is geveld", d.w.z. deze nekoe is zoò goed als geveld, een ander mag er niet aankomen. Men mag een nekoe-plant alleen voor zich reserveeren, als ze groeit op land van de eigen familie (zie § 1).

Zal er een groot feest plaatsvinden, waarvoor men visch noodig heeft, dan biedt de eigenaar van een nekoeplant aan om te zorgen voor nekoe voor de vischvangst; of men vraagt hem dit. Dan worden menschen uitgenoodigd om de nekoe naar buiten te dragen en te vervoeren naar de plaats waar de *ponsoe* gehouden zal worden, meestal tusschen de watervallen der rivieren en in groote kreeken. Den middag tevoren is het *„fon nekoe"*, het kloppen tot vezels van korte stukken van het hout der liaan (foto 2K 215). De pulp doet men in oude korjalen en dekt ze af tegen regen.

Zeer vroeg in den ochtend wascht men iets bovenstrooms van de watervallen, de pulp in het rivierwater uit, zoodat als de dag is aangebroken, de visschen reeds bedwelmd zijn en men dan begint met de visschen te spietsen met stokken waaraan een stuk ijzerdraad of een spijker of een stukje hard hout is bevestigd; men schiet ze ook wel met pijl en boog, of vangt ze met de hand.

Iedereen, ook niet-Boschnegers, zooals balatableeders of gouddelvers die ter plaatse mochten zijn, mag mededoen aan het bemachtigen der visch, doch de eigenaar van de *ponsoe*, dat is de man of de familie die de *ponsoe* heeft aangelegd, veelal de eigenaar van de nekoe, mag van iedere deelnemende boot ten hoogste drie visschen voor zich opeischen. Daartoe heeft die eigenaar een groot aantal opzichters (*basia*) in bootjes, die rondgaan om de vangst te inspecteeren en het aandeel op te vorderen. De *basia* die een visch heeft opgeëischt, geeft een quitantie af in den vorm van een stuk van een boomblad. Als een onbevoegde zou beproeven op die wijze visch tegen quitantie te bemachtigen, dan herkennen de *basia*'s zulks gemakkelijk, omdat zij alleen bladeren van een bepaalde soort gebruiken. Die bladeren zijn vlak voor het begin van de *ponsoe* aan de

basia's gegeven, waardoor het niet mogelijk is, dat tevoren uitlekt, welke soort bladeren men gebruikt.

De visch in de rivier geldt als gemeengoed, in tegenstelling met de dingen die men in het bosch bemachtigt, waar iedere familie een eigen terrein heeft. Degene die een *ponsoe* zal houden, moet dit tijdig bekend maken; „*kibri ponsoe*", de *ponsoe* geheim houden, wordt als een schanddaad aangemerkt, waardoor de betrokkene zich aan de verachting der anderen blootstelt. Men kan er zelfs een rechtszaak van maken, wat wel eens is voorgekomen.

Bij het vervoer van nekoe langs bewoonde plaatsen, moeten de booten als kenteeken voorzien zijn van palmbladeren, die op een bepaalde wijze, rechtopstaand, in de boot geplaatst worden (foto 1F 148) en in een boot heeft men een *apienti*-trom waarmede men in trommetaal kennis geeft van de nadering, of men waarschuwt met hoornsignalen. Een zwangere vrouw mag n.l. niet in aanraking komen met nekoe en zelfs niet naar een nekoe-boot kijken; zij moet zich dus schuilhouden als zoo'n boot aankomt. Want het kind dat zij draagt, zou door de nekoe vergiftigd worden en bovendien zou de nekoe zijn kracht, waarmede immers het kind is vergiftigd, verliezen. Het kan voorkomen, dat de *gadoe* van het kind sterk genoeg is om dit te beschermen, en het dus geen miskraam wordt; de nekoe heeft dan echter niettemin zijn kracht verloren.

Een menstrueerende vrouw mag de nekoe volstrekt niet aanraken; dat zou die nekoe bederven.

Dagboek d. G. 27 Nov. 1904. Sonie (een Djoeka dien wij tegenkomen) geeft aan Lebitetei (Djoeka, stuurman van mijn boot) een stuk nekoe; dit wil L. niet op z'n pagaal (doos van indiaansch vlechtwerk) laten liggen, daar het de hierin zittende *obia* zou bederven.

§ 81. Ziekte.

Bij de Boschnegers heerscht het geloof, dat geen enkele ziekte een natuurlijke oorzaak heeft. Bijv. een man valt en krijgt een kneuzing, waaruit een abces voortkomt. Wijst men den Boschneger erop, dat die kwaal een natuurlijke oorzaak heeft, dan antwoordt hij: „ja, het bezeeren en het abces zijn natuurlijk; maar de val moet een bovennatuurlijke oorzaak hebben". Zoo'n bovennatuurlijke oorzaak kan wezen, dat de man een *gado* tekort heeft gedaan, heeft gezondigd tegen de leer van *Grantata*, of dat er *fiofio* is; enz. Nog veelvuldiger komt voor, dat een *wisiman* hem het onheil heeft toegezonden.

Wie een ziekte wil genezen, zoekt dus het eerst naar de boven-

natuurlijke oorzaak daarvan. Het eerst wat men doet, is een offer plengen aan de *Granjorka*'s of aan den *gado* van de streek waarin de zieke momenteel vertoeft. Bijv. een man heeft erge kiespijn. Hij verzoekt een der ouderen van het dorp, om voor hem een offer te plengen. Zijn bloedverwanten, vooral de vrouwen, vergezellen dengene die het offer zal plengen naar de *fragatiki* en ondersteunen het gebed dat die oudere doet, met handgeklap en den aanroep „*grantanji baa gado* (resp. *Granjorka*), *joe moe teki na begi*" (alsjeblief god of *Granjorka*'s, verhoor het gebed). Verergert de ziekte, dan komt de priester-*obiaman* erbij te pas, zie § 36.

Baat het alles niet, dan ziekt men als laatste redmiddel hulp bij *Grantata*. De hoogepriesters te Drietabbetje nemen het geval onderhanden; de heilige bundel wordt gedragen en zij trachten een uitspraak te krijgen (§ 30). *Grantata* geeft nooit materieele middelen aan, zooals kruidenbaden, doch schrijft offers voor, of het gedurende een bepaalden tijd wegblijven uit bepaalde streken.

Er zijn ook geneesmiddelen die men door overlevering kent en toepast, zonder dat eerst door magische verrichtingen de diagnose gesteld behoeft te worden. Bijv. tegen koorts, aftreksel van bepaalde bladeren, zweetbaden, onthouding van peper of zout, tegen wormen aftreksel van de bladeren van één boom; ook bloedstelpende middelen, middelen tegen impotentie en tegen geslachtsziekten (inwendig of uitwendig) kent men. Van het middel tegen impotentie is een onderdeel, de penis van een mannelijken schildpad. De recepten gaan over van ouders op kinderen; dat is ook het geval met inentingen: *sneki-koti, sipari-koti* (§ 59), *koti* tegen geslachtsziekten, speciaal gonorrhoe en bubo's.

In den loop der jaren hebben de Djoeka's ook kennis gemaakt met europeesche geneesmiddelen en thans zijn ze daar zeer op gesteld en ze laten zich ook in het hospitaal te Paramaribo behandelen en opereeren.

Syphilis heeft altijd bestaan bij de Djoeka's, doch men weet nog goed, dat deze ziekte meer algemeen is opgetreden, nadat aan de Lawa goud ontdekt was en de avonturiers, waaronder vele vrouwen, uit geheel West-Indië, daar kwamen. De Bonni-mannen kregen het van de beroepsprostituees onder die vrouwen; zij infecteerden de Bonni-vrouwen en de Djoeka's die als vrachtvaarders op de Lawa kwamen, kregen het van die Bonni-vrouwen (die wel geen prostituees zijn, doch het aardig vinden haar man te bedriegen) of van de prostituees. Zoo kwam het in de Tapanahoni.

Krankzinnigheid komt betrekkelijk veel voor onder de Boschnegers. In de meeste gevallen meent men, dat de oorzaak is, dat de *akra* van den betrokkene verstoord is, en dat zulks teweeggebracht is door een *wisiman*. Die *wisiman* heeft door zijn toovenarijen het slachtoffer ertoe kunnen brengen, op de een of andere wijze zijn *akra* te verstoren; of de *wisiman* heeft hem zijn *akra* afgenomen en die op een plaats gedeponeerd waar het slachtoffer nooit weder in contact kan komen met die *akra*. De *akra* is dan in een doek gewikkeld en de *wisiman* spijkert dit pakje bijv. tegen een boom; of hij werpt het pakje, met een gewicht bezwaard, in het water. [STAD Iets dergelijks 1P 161]. De *wisiman* kan iemand ook een *lau-bakroe*, een krankzinnigen geest toezenden en zoo de krankzinnigheid veroorzaken (§ 48). Het komt ook voor, dat de *koenoe* (§ 14) iemand krankzinnig maakt.

De Djoeka's probeeren in het algemeen niet om een krankzinnige te genezen. Is de krankzinnige doorloopend verward of lastig, dan brengt men hem op een eilandje, bouwt daar een hut voor hem en laat hem alleen, zonder boot. Voedsel wordt hem geregeld gebracht. Ontvlucht hij telkens, en wordt hij maniakaal, dan wordt hij in het dorp aan voetblokken geketend. Sterft hij, dan heet het *„na Bakroe broko hen neki"*, de *bakroe* heeft zijn nek gebroken. Het lijk wordt behandeld als dat van een niet-krankzinnige, doch men doet een bijzonder onderzoek naar de oorzaak van de krankzinnigheid. Het komt ook wel eens aan het licht, dat de krankzinnige zelf een *wisiman* was en de krankzinnigheid een straf daarvoor.

STAD 1L 52 vermeldt: *„Isri-wisi* is het brengen van voorwerpen in het lijf van een ander. Ik heb arbeiders in het bosch ontmoet, die bezwoeren, dat zij naalden, geldstukken enz. uit hun lichaam of dat van anderen hebben zien halen". Zie ook 1P 164, 180 en vgl. 2H 107-108. In 1937 was er aan de Litani een surinaamsche Neger, goudzoeker, die aan maagpijnen of dgl. leed en zeide dat een Oajanavrouw hem wat ingegeven had; hij liet zich daarvoor behandelen door Oajana-medicijnmannen, waarvan er een, splinters van komboepalm te voorschijn bracht. De surinaamsche Negers noemen dit wel *jorka peiri* (*jorka* pijl), de engelsche Negers *djombi peiri* (geest pijl) en wellicht hebben de Negers dit begrip overgenomen van de Indianen, die het „booze-geest pijl" noemen, en het samengekoppeld met het Negergeloof, dat men iemand een kwaadgezinden *jorka* toe kan zenden.

Zich lui uitrekken, *hari lesi*, mag men niet doen in de nabijheid

van iemand die gelooft aan die dingen; want door die simpele beweging wordt aan hem overgegeven dat wat je neerdrukt, je *hebi* (zwaarte; vgl. 1P 165).

§ 82. Dood en begrafenis.

In gewonen doen slaapt een Djoeka wel eens op het in zijn hut aanwezige bed, doch als hij ziek wordt, gaat hij onmiddellijk op dat bed liggen, want het sterven in een hangmat zwevende, of in het bosch, is niet goed; hij moet sterven op het bed. Sterft hij op een andere plek, dan moet daarvoor een oorzaak zijn geweest. Men onderzoekt dat door ondervragen van den heiligen bundel of door een *obiaman* en de familie brengt offers om de goden te verzoenen.

Als het op zijn einde loopt, dan houden echtgenoote (bij overlijden der vrouw geldt mutatis mutandis hetzelfde) en naaste bloedverwanten om beurten wacht en ondersteunen den in zittende houding geplaatsten zieke van achteren. Een mensch mag n.l. niet in liggende houding sterven. Als het laatste oogenblik nabij is, dan is het meestal eivol in de hut met familieleden, dorpsgenooten en vrienden, die den stervende allerlei heilwenschen en boodschappen voor de andere wereld meegeven. Zoodra de dood is ingetreden, geeft men op de *apienti*-trom kennis aan de buurt, dat die en die overleden is.

Was de overledene een hoofdkapitein of andere hoogwaardigheidsbekleeder, dan wordt, vóór men met eenige ceremonie mag aanvangen, aan den Granman bericht van het overlijden gezonden. Deze vaardigt met bekwamen spoed drie hooge functionnarissen af, om den dood officieel vast te stellen. Bij aankomst op het dorp begeven zij zich regelrecht naar de hut waarin het lijk, met een laken overdekt, ligt. Het laken wordt weggenomen, de oudste der afgevaardigden gaat voor het lijk staan, en roept den overledene luide aan (gesteld dat deze Djinta heette): *Da Djinta*! (Vader Djinta!). Even wachten; nog luider: *Da Djinta*!; weer wachten en dan zeer luid: *Da Djinta*!; nogmaals wachten, en als ook nu geen antwoord komt, dan keert de afgezant zich tot de aanwezigen en zegt: *Gransoema, da Djinta dede troe* (ouderen, vader Djinta is werkelijk dood). Thans eerst mogen de lijkceremoniën beginnen; drie salvo's uit tientallen geweerloopen geven kond van het verscheiden en de *apienti* verbreidt de tijding over het geheele land.

Allen zijn verplicht hulp te verleenen bij hetgeen verder geschieden moet. Tot aan het uur der begrafenis verrichten de *kisiman*'s (kistmakers) het werk, daarna de *oroman*'s (lijkvervoerders). Kin-

deren moeten als zij nog jong zijn, kiezen of ze tot de *kisiman*'s of tot de *oroman*'s willen behooren.

Men vervaardigt nu een *papaai*, dat is een bak of baar van gespleten stammetjes der wilde papaja (Cecropia), met lianen aaneen geregen. Het lijk wordt in een laken gewikkeld of met doeken omwikkeld en in dien bak gelegd. Twee mannen nemen den bak op en stellen zich daarmede buiten de hut op.

Dan komt een priester van *Grantata*, die het lijk, of eigenlijk de *jorka* van den overledene (§ 8) toespreekt, zeggend „nu moet ge gaan naar de *Kréihoso* (§ 55), daar behoort het lijk van een goed mensch die overleden is, thuis". De dragers zetten zich in beweging en als zij regelrecht naar de *fragatiki* gaan en er een paar keer omheen loopen, dan is dat een zeer gunstig teeken en acht men het reeds vrijwel bewezen, dat de overledene geen *wisiman* (§ 48) was. De Djoeka's zijn vast overtuigd, dat de dragers willoos zijn en door den geest (*jorka*) van den overledene bestuurd worden.

Vervolgens stelt de priester vragen aan den geest, die door hoofdbewegingen van den voorsten drager, of door het voor- en achterwaarts gaan, beantwoord worden met „ja" of „neen". Daarna krijgt de geest de opdracht „*foe poeroe soema na doro*" (om menschen naar buiten te halen). Terwijl men namelijk bezig was het lijk op de *papaai* te leggen, hadden ouderen drie willekeurige personen elk in een hut, liefst op grooten afstand van elkaar, verborgen, zonder dat de dragers er iets van konden bemerken. De geest moet nu, na de *fragatiki* bezocht te hebben, regelrecht gaan naar de hutten „*pee wan soema kibri*" (waar een mensch zich schuil houdt) en tegen de deur aanbonzen. Geschiedt dit vlot, dan zegt men tot den geest „kies uw plaats in de *Kréihoso*". Familie en vrienden juichen en er worden geweersalvo's gelost om kondschap te doen, dat de overledene rein gestorven is.

Als daarentegen de overledene een erge *wisiman* was, dan zal het lijk de *fragatiki* niet kunnen bereiken. De dragers staan plotseling stil en rennen dan het bosch in. En al gelukt het aan het lijk (den geest) om de *fragatiki* te bereiken, dan zal het bij de tweede proef toch falen; het gaat naar verkeerde hutten, keert telkens terug, enz. Het kan uren, in bijzondere gevallen zelfs dagen duren, eer de ouderen die de leiding hebben, er genoeg van hebben en de *jorka* onderhanden nemen. In het nauw gedreven, zal ze moeten bekennen. Het lijk wordt vervloekt, doch daar het wel eens later zou kunnen uitkomen, dat de overledene geen *wisiman* is geweest (§ 48), spreken

degenen die het lijk vervloeken het „*mi gi heroe*" (ik geef *heroe*) uit, d.w.z. „verantwoording hiervoor neem ik niet op mij". Vervolgens wordt het lijk in een bouwvallige gesloten hut gelegd, soms ook in de open lucht, in weer en wind, tot hoon en spot van elkeen. Daarna wordt het weggeworpen en de hut van den overledene wordt geslecht. Zijn voorwerpen van dagelijksch gebruik worden weggeworpen, de meer waardevolle bezittingen worden ingeleverd te Drietabbetje voor *Grantata*.

[2K 210-212 vertelt van een man die door een vallenden boom was getroffen en stierf. Men vroeg aan de *jorka* „heb je *wisi*?" — „neen"; „heb je iets gedaan waarvoor *Asigu* (§ 54) je heeft neergeslagen?" — „ja". Daarop werd de eveneens door twee man gedragen bundel van den god geraadpleegd, die rouw en muziek verbood, doch begrafenis toestond. Het lijk werd naar het bosch gebracht en in een kuil geworpen, waar meerdere geraamten lagen. Blijkbaar was dit een geval als vermeld in § 19, evenals die welke Ko 399, 3J 155-156 en 4J 54 vermelden].

Als het onderzoek afgeloopen is en de verledene rein bevonden werd, haalt men de *apienti*-trom voor den dag en speelt treurmuziek. Intusschen wordt het lijk naar de *kréihoso* gebracht en op twee blokken gelegd, waarvan dat aan het hoofdeinde hooger is dan het blok van het voeteneinde. De weduwe (als de vrouw stierf, de weduwnaar) wordt door de naaste bloedverwanten van den overledene naar de *kréihoso* geleid en neemt plaats aan het hoofdeinde van het lijk; zij moet daar blijven tot enkele dagen na de begrafenis, waartoe haar hangmat en verdere benoodigdheden naar de *kréihoso* worden gebracht. Bloedverwanten en nauwe vrienden voegen zich bij haar; al naar den stand van welvaart der familie wordt er kwistig of matig sterke drank rondgedeeld.

Elken ochtend tusschen 4 en 5 uur en elken avond tusschen 7 en 8 uur moeten de tijdelijke bewoners van de *kréihoso* luid en op zingende wijze weenen. Hoe luider geween, hoe dieper smart daarmede vertolkt wordt. In den nacht mag niet geweend worden, want dan zouden de rondwarende *takroe jorka*'s, kwade geesten van overleden slechte menschen, het geween beschouwen als voor hen bestemd. Het tijdstip waarop men in het dorp mag beginnen te weenen, wordt 's ochtends door een geweerschot aangekondigd.

De *kisiman*'s zijn dadelijk begonnen met de lijkkist te timmeren. Planken maakt men in het bosch en bekapt ze daar met de bijl. Doch meestal heeft de familie reeds planken, of kan die van vrienden

bekomen; want elk familiehoofd dat zichzelf respecteert, zorgt dat hij altijd planken in voorraad heeft. Is de kist gereed, dan volgt het „*poti na kisi*" (in de kist leggen), nadat het lijk ontwaaid (afgelegd, gewasschen) is. De kist is in den regel veel grooter dan het lijk, om ruimte te laten voor de vele geschenken die familie en vrienden medegeven en de gebruiksartikelen waarop de overledene bijzonder gesteld was. De kist wordt opengelaten, zoodat een ieder nog het lijk kan zien en tot het lijk (eigenlijk de *jorka*) kan spreken. Naar gelang de overledene in meer of in minder aanzien stond, zijn de geschenken die aan het lijk gebracht worden, talrijker of minder talrijk. Het zijn meest kleedingstukken (*kamisa*'s voor een man, *pangi*'s voor een vrouw, *kwejoe*'s voor een maagd), hoofddoeken, slaaplakens, hangmatten, muskietengordijnen, doch ook wel tabak, sterke drank, of zelfs contant geld. Niet al deze dingen gaan mee in de kist; wat niet meegaat geldt als nalatenschap waarop de familie van moederszijde van den overledene aanspraak heeft. Een deel wordt aan *kisiman*'s en *oroman*'s als belooning afgestaan.

Toen bewezen was, dat de overledene geen *wisiman* was geweest, begon men met den doodendans, *toeka* geheeten, en dit gaat met tusschenpoozen door zoo lang het lijk boven aarde is, ook al duurt dat weken. In een grooten kring gaan de dansers om het lijkhuis (1F 145, Ve 323, bij Bonni's, in het huis rond de kist), achter elkaar op de maat van de trom handen en voeten, ja het geheele lichaam in rhytme bewegend, daarbij treurzangen zingend. Vooral de kinderen doen dit gaarne; voor hen is het bijkans een spel.

Men ondervraagt het lijk, door twee dragers gedragen, ook omtrent het leven van den afgestorvene en vooral omtrent de oorzaak van zijn dood (zie voorts § 48). In 1882 werd het lijk van Granman Blijmoffo en in 1915 dat van Granman Oséisi ondervraagd omtrent zijn opvolger. Deze Granmans hadden weliswaar bij hun leven hun opvolger aangewezen, doch er waren kapiteins wien de keuze niet beviel en die twijfel opperden of de overledene zich wel genoeg rekenschap had gegeven wat hij deed. Men redeneert: „Een mensch is feilbaar en is aan den invloed van anderen blootgesteld. Hij heeft hartstochten waardoor hij onrechtvaardige handelingen kan plegen. Een geest daarentegen is heilig en staat boven alle invloeden verheven, daarom kan hij verandering brengen in hetgeen hij als mensch verkeerd gedaan had" (1L 40 vlg., 57 vlg., en zie nog Ho I 270 en Hoofden verkiezing 591).

Het lijk verspreidt al spoedig een onaangenamen geur en er druipt

vocht uit, dat wordt opgevangen. In vroeger tijden baadden zwangere vrouwen zich met dat vocht, waardoor het kind dat ter wereld zou komen de deugden van den afgestorvene zou erven. [W. L. Loth 84: De Aucaners verbeelden zich, dat zij met de ontwijkende gassen ook de goede hoedanigheden van den overledene inademen; Saramakkaners 4J 55 een toovenaar stort lijkvocht in de rivier met opdracht aan de *jorka* om een vijand te dooden]. Het lijk wordt soms zeer lang boven de aarde gehouden; dat van Granman Oséisi wel drie maanden. Om het lijk te conserveeren, droogt men het op een barbakot, zooals men dit met wild of visch doet.

Is men zoover klaar, dat van het lijk (de *jorka*) alles vernomen is, wat men wenscht te weten [vgl. nog Stn II/2/55], dan wordt de dag der begrafenis bepaald en nu treden de *oroman*'s in functie; er zijn er meer of minder, naar gelang van het aanzien waarin de overledene stond. Evenals het maken van de kist, heeft ook het delven van het graf een feestelijk karakter. In vele booten gaan de *oroman's*, met schoppen en pikaxen gewapend, naar de begraafplaats. Veelal houden zij eerst, onder het lossen van geweersalvo's, vlak voor het dorp een bootenwedstrijd, waarbij op de *apienti* wordt gespeeld en men toepasselijke liederen zingt. Voor het eten der *kisiman*'s en *oroman*'s wordt, gedurende al de dagen dat zij op het dorp zijn, door de familie van den overledene gezorgd.

Het delven van een eenvoudig graf vordert soms meerdere dagen en krachtens een oude traditie zijn de *oroman*'s, als ze op weg naar de begraafplaats zijn, baas op de rivier, d.w.z. ze mogen elke boot, behalve als er Europeanen of creolen als passagier in zitten, aanhouden, de eetwaar die er aan boord mocht zijn, confiskeeren en de opvarenden dwingen met hen mede te gaan, althans tot aan de landing der begraafplaats. De gedachte die hierbij voorzit is, dat elk lijk begraven móet worden en de verplichting daartoe op de geheele gemeenschap rust.

Op den dag der begrafenis wordt het lijk nogmaals ondervraagd, meestal daarover, of de lijkdiensten en geschenken naar tevredenheid zijn. En nu dragen de *kisiman*'s de lijkkist naar de boot, in een langen optocht waaraan alle op het dorp aanwezigen deelnemen, onder het zingen van treurliederen of het uitspreken van gebeden, terwijl men nog boodschappen medegeeft aan overleden familieleden of vrienden.

Men plaatst de kist in een groote boot en aan het hoofdeinde nemen de klaagvrouwen plaats; dit zijn dorpsgenooten, doch geen familieleden. Er wordt een geweersalvo afgegeven en men steekt van wal.

Er wordt eerst een soort waterfeest gehouden, waarbij de booten groote bochten op de rivier beschrijven en wedstrijd houden. Dan gaat men naar de begraafplaats, terwijl van de landing een laatste salvo weerklinkt. De klaagvrouwen beginnen haar klaaggeween onder begeleiding van de *apicnti* en op alle bewoonde plaatsen waar de stoet langs komt, moeten de vrouwen aan den oever komen om mede den doode te beweenen.

Bij een onvermogende, of iemand zonder familie, geschiedt dit alles met minder luister, doch de plechtigheden moeten gehouden worden, want anders zou de *jorka* als dwaalgeest achterblijven en veel last veroorzaken. Bieden er zich geen klaagvrouwen aan, dan wijst de Basia van het dorp (§ 1) er twee aan. De kosten van de begrafenis worden dan door het dorp gedragen en men spreekt, evenals te Paramaribo, van een „*lantiberi*" (lands-begrafenis).

Elke *lo* heeft zijn eigen begraafplaats, uitgezonderd de Otterlo en de Misidjan, die samen doen. De begraafplaatsen liggen altijd op grooten afstand van de dorpen, en op het vasteland. Voor het wegwerpen der lijken van *wisiman*'s zijn er twee bepaalde plaatsen aangewezen, een voor de *opo*- en een voor de *bilo*-negers.

Dagboek d. G. 14 Aug. 1903 te Manlobbi aan de Tapanahoni. In een hut hoorden we luid weenen — voor den 13 dagen geleden gestorven kapitein! Vanavond zou daarvoor een z.g. *broko déi* gehouden worden: dansen bij de trom tot daglicht; dit moet n.l. in zoo'n geval geschieden 8 à 14 dagen na 't overlijden. Id. 15 Aug. We zagen ook het ronddragen op een plank die 2 man op de schouders droegen, van zaken die aan den gestorven kapitein behoorden, waarbij verschillende vragen werden gesteld die dan door een lichten knik van de door 's kapiteins geest bestuurde hoofden der dragers beantwoord werd. Dit gebeurt ook met het lijk zelf, dat dan o.a. zoo zijn opvolger benoemt. Het lijk blijft 1-3 weken boven den grond en wordt tegen 't bederf op een rooster een weinig gerookt. De sappen die eruit loopen worden opgevangen en met kruiden vermengd door de mannen op 't lichaam gestreken: „om sterk te worden". De begrafenis geschiedt zeer netjes in een mooie kist die precies in 't graf moet passen; de stank is dan afgrijselijk. Over de gleuf waarin de kist past worden stokken gelegd waarop blaren, en daarop komt een laag aarde. Id. 4 Sept. Er is daar [in het tweede dorp] een doode, die volgens gewoonte reeds eenige dagen boven aarde staat — en vooreerst nog niet begraven wordt. In de hut waarin op een paar planken met doeken overdekt het lijk lag, zaten

vrouwen te huilen (d.w.z. huilgezang, geen echt schreien) en de lucht van dram [rum] bewees dat men trachtte de onaangename geuren van den afgestorvene wat minder te genieten [zie ook IF 51, 59-60]. Verder wordt op de trom geslagen en 's avonds en 's ochtends eenige losse geweerschoten afgegeven.

§ 83. *Potti na blakka* en *Pocroc blakka.*

Op den derden dag na de begrafenis moet een spijsoffer, *trowéi njanjan* plaats hebben, liefst veel, want de *jorka* van den overledene voor wien het bestemd is, is vergezeld van vele andere *jorka*'s, bij wie ze straks te gast zal gaan, als deze van hun nabestaanden een spijsoffer ontvangen. Telkens, na korter of langer tijd, wordt dit herhaald. Ik heb zelfs gevallen medegemaakt van *trowéi njanjan* voor menschen die al langer dan een menschenleeftijd dood waren. Zie voorts § 84.

Zij die bij het lijk in de *kréihoso* verblijf hielden, blijven daar tot een of twee dagen na het *trowéi njanjan,* doch mogen, als ze willen, ook langer blijven. De weduwe (weduwnaar) is verplicht gedurende tenminste een maanjaar van twaalf maanden te rouwen. De familie van den doode zet haar (hem) in den rouw, hetgeen *potti na blakka* (in het zwart zetten) heet. Op den dag na de begrafenis wordt zij (hij) uit de *kréihoso* naar buiten gebracht, [Ko 394 aan den oever der rivier gewasschen], de oudste familieleden nemen rondom plaats en houden haar (hem) voor, welke plichten de rouw inhoudt; vooral geslachtsgemeenschap gedurende dien tijd brengt kwaad over de familie, of zelfs over de geheele *lo.*

Het haar wordt afgeknipt, de witte band die dadelijk na het overlijden om het hoofd was gedaan, wordt vervangen door een nieuwe; de rouwdragende krijgt een *pandji* als een nonnekap op het hoofd en een staf in de hand, mag zonder kap en staf niet uitgaan en moet dan naar den grond kijken en met den staf gelijk een blinde tasten. De hut mag slechts verlaten worden voor bad en natuurlijke behoefte, en onder geleide van een bloedverwant van de(n) overledene, die voor bewaking en bediening is komen inwonen. Als kap en staf gegeven zijn, offert men aan den geest van de(n) overledene en vraagt dezen de(n) rouwdragende te steunen gedurende den rouwtijd.

Het geheele jaar moet de rouwdragende af en toe weenen, gedurende de *dipi braka* (diepe rouw) die drie maanden duurt, twee keer per dag. Men neemt aan dat de geest van de(n) overledene voort-

durend bij de rouwdragende is; deze moet bij alle eten een deel naast zich op den grond leggen, zeggend „broer (zuster) hier is ons eten, laat ons eten", en evenzoo van alle drinken wat op den grond uitstorten. Scheren en knippen mag slechts door een bloedverwant van de(n) overledene worden verricht. De weduwnaar moet blijven op het dorp der vrouw.

De rouwdragende mag niet werken en wordt gevoed op kosten der familie van de(n) overledene.

Na drie maanden kunnen de bloedverwanten, die daartoe bijeenkomen, den rouw verlichten; de kap wordt afgenomen en de staf met plechtigheid in tweeën gekapt. Maar de familie kan den tijd van drie maanden rekken door onder het een of ander voorwendsel niet te komen. En er zijn ten deze liberale en conservatieve families.

Poeroe blakka, het zwart wegnemen, is het opheffen van den rouw. In den regel geschiedt het bij meerderen tegelijk, waardoor degenen die het eerst in den rouw kwamen, langer hebben te wachten. Het heeft het karakter van een feest.

Degenen die het *poeroe blakka* zullen ondergaan, verzamelen zich op het dorp waar het feest gehouden zal worden, de vrouwen onder geleide van oudere vrouwen, de mannen onder geleide van oudere mannen. Op afzonderlijke plaatsen aan de rivier krijgen zij een bad, waarbij degenen die daarmede belast zijn, gebeden en dankzeggingen uitspreken. Het rouwgoed wordt hun afgenomen en de familie van de(n) overledene biedt hun ander goed aan, waarmede zij terugkeeren naar hun dorpen. In daarvoor aangewezen hutten worden ze in feestgewaden gestoken, waarbij schelle kleuren domineeren. Nu wordt receptie gehouden, gedanst en feest gevierd.

Als de man zijn overleden vrouw mishandeld had, of haar ontrouw is geweest (of omgekeerd de vrouw), dan kan de familie van de overledene den rouw weigeren. Heel hoffelijk zegt men „beschouw het, alsof je kort voor haar dood gescheiden was".

De betrokkene en zijn familie zullen daarin echter niet berusten, want daarmede staan ze bloot aan de wraak van den geest van de overledene. Ze trachten de weigerachtige familie te overreden en gelukt dat niet, dan gaan ze in beroep bij den dorpsraad en eventueel bij de *lo* of zelfs bij den Granman. Het is nog nooit voorgekomen, dat in hoogste instantie de rouw geweigerd werd.

De Granman zelf behoeft nooit in den rouw te gaan; immers, zou dat hem verhinderen zijn functie uit te oefenen.

§ 84. *Broko déi.*

Broko déi beteekent „(feest tot) het aanbreken van den dag", en men duidt hiermede aan het feest dat gehouden moet worden om den geest van den overledene rust te geven. Bij de Djoeka's vindt het plaats als na een jaar de rouw wordt afgelegd, soms ook wel eerder, bij de Bonni's drie dagen na den dood. Het feest is meer of minder omvangrijk naar gelang van den welstand van de familie, doch zelfs voor de armsten moet een *broko déi* worden gehouden, waarbij dan enkele vrienden of kennissen uit naastenliefde voor de tractatie zorgen en dansen.

De *broko-déi* vangt 's avonds 6 uur aan met water offeren aan de *fragatiki,* terwijl het vuur ontstoken wordt. Jonge mannen hebben tevoren groote hoeveelheden brandhout verzameld; een der ouderen steekt het vuur aan; men spreekt de *jorka*'s aan, die volgens de Djoeka's in drommen staan te kijken, en zegt dat het feest te hunner eere is en het licht van het vuur niet alleen dient om de menschen licht te geven, doch ook hun. De opvatting is, dat de dans, drank en voedsel een tractatie zijn van de nieuw gekomen *jorka* aan de reeds aanwezige *jorka*'s.

Bij den *broko déi* behoort ook het vertellen van *anansitori*'s en *laitori*'s. De *anansitori*'s zijn verhalen waarin *Anansi,* de slimme spin, de hoofdrol speelt. *Anansi* wordt door de Djoeka's als een godheid beschouwd en het vertellen van die verhalen is een vereering van *Anansi,* want ze kunnen niet zonder *Anansi.* (§ 29). Een *laitori* is een raadsel (zie Penard Negro riddles en 2H 433 vlg.).

Dien eersten avond wordt aan de gasten een kleinigheid aangeboden, bijv. een stuk kassavebrood met een stukje visch, en men begint met de *laitori*'s en *anansitori*'s, waarmede vooral de jeugd zich bezig houdt. Om 9 à 10 uur begint dan de dans (§ 53 foto's 2K 213) terwijl men doorgaat met de *anansitori*'s; wie wil rusten van den dans voegt zich daarbij. Wie zeer moe is en wat gaat slapen, sluipt weg, want het strekt hem niet tot eer, dat hij zoo weinig uithoudingsvermogen heeft.

Als, den tweeden dag, de zon goed op is, stoppen de trommen; de menschen zijn moe en veelal beschonken en men brengt den dag door met rusten en slapen. Hoogstens wordt er 's avonds nog een *anansitori* verteld, doch dat is niet verplicht.

Den derden dag, namiddags omstreeks 5 uur geschiedt de plechtigheid van het *trowéi watra* (§ 60). Dit geschiedt niet bij de *fragatiki,*

doch bij de *Kréihoso,* het rouwhuis, dat nabij de *fragatiki* staat. Met dit offer wordt de *jorka* van den overledene opgedragen aan de welwillendheid van de andere *jorka*'s, die hem zijn voorgegaan. 's Avonds wordt er gedanst en wat ge-anansitoried, doch het is niet van belang.

Den vierden dag omtrent 5 uur vindt het *trowéi nj'jam* plaats. De vrouwen brengen schotels eten naar de *fragatiki* en zetten die daar neer; iedere vrouw stelt er een eer in, den een of anderen schotel te kunnen aanbieden. Langs de *kréihoso* zijn bananenbladeren op den grond gelegd, naar gelang het een rijkere of een armere is, meer of minder bladeren. De Djoeka's stellen zich voor, dat de *jorka*'s uitgenoodigd zijn tot het feest en spijsoffer, door het waterplengen, waarbij hun daarvan kennis werd gegeven. Ze zijn in grooten getale gekomen.

De oudste priester in jaren leidt de godsdienstoefening. Er wordt dank gezegd aan degenen die het eten gebracht hebben; de aandacht van de *Granjorka*'s voor wie de spijs bestemd is, wordt erop gevestigd, met welke liefde aan hen geofferd wordt; er wordt gebeden, dat zij den overledene zullen opnemen en het feestmaal zullen beschouwen als door hem aangeboden; en men plengt water en sterke drank.

Bij de aangeboden spijzen mag schildpadvleesch niet ontbreken (§ 60). Ik vernam, hoe eens, op Drietabbetje, een *brokodéi* gehouden zou worden, maar men kon geen schildpad vinden. Er werd besloten het feest toch te houden. Tegen den ochtend begonnen de dansers zich terug te trekken, tot er slechts één overbleef. Toen bemerkte men, dat het de *jorka* van den overledene was, die daar danste; en al dansende steeg die ten hemel. Men verklaarde het aldus, dat door het ontbreken van schildpadvleesch de *jorka* in de war was gebracht en ze zich manifesteerde om daaraan uiting te geven. Het verhaal werd mij verteld door Aganga, een der vooraanstaande Djoeka's. Op mijn vraag hoe het mogelijk was, dat hij zoo iets kon gelooven, antwoordde hij: „ik geloof het, omdat mijn vaderen het geloofden en mij in dat geloof hebben grootgebracht. U gelooft het niet, omdat uw vaderen het niet geloofden en u dus niet in dat geloof bent grootgebracht.

Nu wordt de helft van al die spijzen op de bananenbladeren uitgespreid. Er heerscht plechtige stilte. De onzichtbare geesten eten de *kraka,* het onzichtbare geestelijke van de spijs (Inl. 6).

De jeugd wordt al ongeduldig, en dan klinkt ineens het bevel

„garboe!" (grijp) en allen vallen aan. Ieder werpt zijn blikje over een portie en wat hij daaronder heeft, neemt hij mede.

Een tot vier dagen later houdt men nog het feest van *seti tafra*, de tafel arrangeeren, het feest voor de gasten. Om 3 à 4 uur des namiddags brengt men kleine tafeltjes bij elkaar en iedere vrouw van het dorp brengt een schotel spijs, veel of weinig, naar vermogen, en plaatst dien op een tafeltje. Wederom is er de plechtigheid van het aanroepen der *Granjorka*'s aan de *fragatiki* en wordt een tijdje gewacht tot de geesten het onzichtbare van de spijzen gebruikt hebben. Dan verdeelen de ceremoniemeesters, *basia* geheeten (§ 1) de tafels, waarbij op de rangen gelet wordt. Het toegedeelde wordt aan den gast voor wien het bestemd is, bezorgd aan de hut waar deze logeert en daar eet hij het op. [Zie ook 2F 82-83 en Vc 322, 325 met foto tafeltjes].

Dien avond is er alleen maar dans, als de jongeren er lust in hebben. Den daarop volgenden avond wordt er nog eens gedanst en den volgenden ochtend is er het *kisi hoso* (het huis in beslag nemen). Het zijn meestal de jongeren, die dansende met trom en blik slaan en juichende door het dorp trekken. Voor iedere woning komen ze staan dansen en zingen en voeren verschillende dansfiguren uit en de bewoner van het huis is verplicht te tracteeren, in den regel op drank. Men juicht en plaagt elkaar; er wordt gestoeid en gehost tot namiddags 6 uur.

Den dag na de *kisi hoso* is het uur *„foe wakaman prati"* (voor de gaanden, de reizigers, om te scheiden), waaraan een plechtigheid voorafgaat. Er móet een groote *kroetoe* (vergadering) gehouden worden bij de *fragatiki*, waarbij allen die deelgenomen hebben aan het feest, tegenwoordig moeten zijn. Nadat er geofferd is aan de *Granjorka*'s en hun bijstand is gevraagd voor de oprechtheid van de ouderen die in deze *kroetoe* voorgaan en ook voor de andere aanwezigen, richt de oudste in jaren zich tot de menigte. Hij wijst erop, dat een groot feest ten einde is, dat ten doel had, het zieleheil van een of meer geliefden te verzekeren (een *broko dêi* wordt soms wel voor 6 of 7 dooden tegelijk gehouden). Het zou daarom eeuwig jammer zijn, als op een of andere manier iets onaangenaams geboren op het feest, grooter afmetingen zou krijgen. Daarom worden de aanwezigen uitgenoodigd om, als ze iets op het hart hebben, daarmede onbewimpeld voor den dag te komen. Men kan op een of andere wijze misschien gezondigd hebben tegen de gasten; er zijn van verschillende dorpen families gekomen; een jonge man heeft

misschien de jonge vrouw van een ander met een begeerig oog aangekeken; enz. Deze dingen nu, zijn even zoovele aanleidingen tot eventueele ruzie en geschil. De eer van de familie die deze *broko dèi* heeft aangeboden is er echter mede gemoeid, dat de afrekening onmiddellijk in der minne geschiedt.

Bij deze afrekening zegt men elkaar soms ongezouten de waarheid en dikwijls worden ze ook met een grap verzoend. Het zou den gasten niet tot eer strekken, wanneer, nadat zij de plaats verlaten hebben, er nog onaangenaamheden besproken zouden worden.

Is deze *kroetoe* afgeloopen, dan gaat men naar de *fragatiki*, er wordt weder een dankoffer gebracht en het feest is afgeloopen. De gasten worden wel eens gevraagd nog een nacht over te blijven, doch men komt voor deze *broko dèi* niet meer aan de *fragatiki*.

[Ko 395-396. Bij de Saramakkaners wordt een weduwe gebracht naar den broer of neef van haar overleden man en eerst als deze met haar gemeenschap heeft gehad, is zij vrij; wie dit gebod overtreedt, zal sterven. Volgens 3J 93 is na deze daad de *jorka* van den overledene niet meer een gevaar voor de gemeenschap. Een weduwnaar moet gemeenschap hebben met een vrouw die niet tot den eigen stam behoort. Ook 1H 213 maakt melding van deze gebruiken, doch v. L. trekt het in twijfel].

Dagboek d. G. 6 Sept. 1903 te Gransanti aan de Lawa. Gisteravond werd plotseling een geween aangeheven: „voor een bloedverwant die 3 maanden geleden gestorven was".

Idem 28 Juni 1904 te Drietabbetje. Dicht bij ons huis dagelijks gehuilebalk van een vrouw die haar man eenigen tijd geleden verloor. Zie voorts 1G 56-57.

Idem 22 Juni 1937, dorpje van de weduwe van Apinti aan den voet der Apoma-vallen, Marowijne: Tegen 5 uur namiddags gaan al onze Djoeka's met een bankje naar de rivierzijde achter ons huis, gaan zitten en beginnen een klaaggezang; terzijde zit, met den rug naar de mannen, de hoofdvrouw, ook snikkende: er was bericht gekomen, dat een jong familielid te Drietabbetje gestorven was.

Idem 23 Juli 1907 te Sajè aan de Tapanahoni. Reeds dadelijk wordt ons verteld, dat vanavond een groot dansfeest in Sajè plaats zal vinden. Het is n.l. 18 maanden geleden, dat een man stierf. Er wordt nu 3 dagen feestgevierd, waarbij de familie van den overledene alle aanwezigen onthaalt op spijs en drank. Daarbij wordt ook geschoten. Na afloop wordt de weduwe in de rivier gewasschen door een andere (oude) vrouw, en nu is de *kra* (geest) van den overledene

gerustgesteld, en kan de weduwe een ander nemen. Geschiedden deze ceremoniën niet, dan zouden zoowel de vrouw als de nieuwe echtgenoot moeten sterven. Van Simeon hoor ik verder: het ronddragen op een plankje, van verschillende zaken heeft ten doel te spreken met een geest; deze antwoordt dan door middel van teekens. Wil men weten of iemand door toovenarij is gedood, dan vertelt de geest zoo, wie de moordenaar is; vroeger werd deze dan gedood, tegenwoordig geeft men hem een drank in; is hij schuldig, dan sterft hij, anders niet.... we gaan om half negen naar de feestplaats: men is in de huizen aan het eten.... Als we een tijd gezeten hebben, gaan we eens kijken: men zit nu in een open hut, en gedeeltelijk erbuiten, en er worden *anansi tori*'s verteld, en liedjes gezongen. 't Laat zich aanzien, dat de dans eerst laat zal beginnen, en dus ga 'k maar slapen, om half elf. Als 'k echter 's nachts de trommen hoor, ga ik toch nog even kijken. Er is vrij veel volk aan het dansen: eenige mannen voeren gehurkt de dolste sprongen uit, de vrouwen staan aan den kant, dicht op elkaar, zingen, en draaien lijf en handen; van tijd tot tijd komen ze ook naar voren.

§ 85. Jonggestorven kind.

Sterft een kind binnen het jaar na de geboorte, dan neemt men aan, dat in het kind een *takroe jorka* (kwade geest) aanwezig was, omdat men meent, dat geen mensch geboren wordt om dadelijk weer te sterven. Of het kind had een goeden geest, doch die is door booze machten van deze aarde weggenomen. Men begraaft daarom het lijkje zonder ceremonieel op een afgelegen plek in het dorp en niet op het kerkhof.

In vroeger jaren echter, werd zoo'n kind binnen een uur na het overlijden onder de lemmetjesdorens begraven: *„den beri hem na ondro limikibon"* (ze hebben het onder den lemmetjesboom begraven).

Als het graf gedolven was, dan werden naast en in het graf takjes van den lemmetjesboom (Citrus Limetta), die dorens dragen, gelegd. De oudst aanwezige man trad als priester op, die de ceremoniën verrichtte.

Een vrouw bracht het naakte lijkje, in een doek gewikkeld, uit de hut; een man werd haar tegemoet gezonden, die het van haar overnam en het den priester overhandigde. Deze wierp het met een smak in het graf, zeggende: „Je bent nauwelijks op de wereld ge-

komen, of overhaast verlaat je die weer; dat geschiedt niet zonder reden („*dati a no soso*"). Je ziet dan ook wat er met je gebeurd is, je bent teruggestooten („*den toto joe baka*"). Het kan ook zijn, dat jijzelf niet de schuldige bent; die jou dan wilde gebruiken, laat die je lichaam (*joe doegoedoegoe*) nu opeten". Ieder der aanwezigen wierp daarop honend, doch niet zonder het „*mi gi heroe*" uit te spreken (§ 82), een lemmetjestak in het graf, dat vervolgens met aarde werd opgevuld.

Door de lemmetjestakken werd den kwaden geest de weg om er weer uit te komen versperd. (Vgl. 1P 165 „Om een *wisi* te neutraliseeren gebruikt men vooral lemmetjeszuur" en zie § 37 innemen lemmetjeszuur na een steek van een rog). Het gebruik is tegenwoordig vrijwel verdwenen, doch als een geschil beslecht is, of als vijanden zich verzoenen, dan zegt de Djoeka wel: „*Na taki koti, tidéi a beri na ondro limmiki*", het praten is afgesneden, heden is het onder de lemmetjes begraven.

SAR 1H 222.

§ 86. Albino.

SAR Als een *Tone* (§ 22) sterft, dan wordt hij begraven bij den rivieroever. Stn/I/87-88: in diep water geworpen, om ongehinderd te kunnen uitvaren naar de plaats vanwaar hij gekomen is.

§ 87. Verdronkene.

Als iemand verdrinkt, dan meent de Djoeka, dat hier een *koenoe*, vloek of noodlot, heeft gewerkt. Men belet de *jorka* van den verdronkene aan wal te komen, door aan den waterkant een afweermiddel op te stellen, bijv. een oude geweerloop, een gebroken houwer, den hopel van een vat, beenderen van dieren, een gebroken kom, lappen salpoers (salempore, een soort doek), enz. Het wordt opgericht door een oudere van het dorp en deze spreekt bijv. „Zij die verdronken zijn behooren in het water thuis en moeten niet terugkomen aan land". Nu en dan gaat hij die uitspraak vernieuwen. Bij gelegenheden waarbij men voedsel geeft aan de *jorka*'s, wordt het voedsel voor de *jorka*'s der verdronkenen aan den waterkant neergelegd. Niemand komt meer aan dat voedsel, doch de honden kunnen ervan eten.

§ 88. Zelfmoord.

Zelfmoord is niet zeldzaam onder de Djoeka's en andere Bosch-

negers. Aanleiding tot zelfmoord is als regel, vrees voor schande, of spijtigheid: een meisje dat zwanger is, drinkt nekoe (vischvergiftliaan) of kassavewater; een oom die zijn nichtje zwanger gemaakt heeft, schiet zich dood; een man die onschuldig veroordeeld is, maakt een einde aan zijn leven; een jonge man die een blauwtje heeft geloopen, of een meisje, dat den man harer keuze vanwege de *lo* niet mag hebben, maakt een einde aan zijn (haar) leven. Zie ook § 66 een schuldeischer dreigt den schuldenaar, zich van kant te zullen maken. [SAR 1H 74-75 vermeldt bedreiging met zelfmoord, waarna de *jorka* wraak zal kunnen nemen; iets dergelijks 3J 135, 4J 52, 58].

Het lijk van een zelfmoordenaar wordt zonder meer weggeworpen. Het kan zijn, dat bij een zelfmoord *Grantata* een boete oplegt, die de familie van den zelfmoordenaar dan moet voldoen. Zijn nalatenschap vervalt in elk geval aan *Grantata*, d.w.z. aan den hoogepriester van *Grantata*.

§ 89. Haar en nagels.

Als een Djoeka ver van zijn dorp overlijdt, dan wordt het lijk ter plaatse begraven, nadat men een weinig haar van voor- en achterhoofd, en, bij een man de nagels van rechter middelvinger en linker middelteen, bij een vrouw tegengesteld, heeft afgeknipt. Haar en nagels worden, omdat ze na den dood nog doorgroeien, geacht den overledene te vertegenwoordigen. De familie haalt ze af, om ze op de gebruikelijke wijze in een kleine lijkkist op het kerkhof van de *lo* te begraven. [Eveneens bij de Saramakkaners, 3J 92, 4J 54, Vandercook 158-159]. De vragen die men anders aan het lijk stelt, worden nu aan haar en nagels gesteld [afbeelding, bij Bonni's Cr 61]. Ook van iemand die niet in den vreemde is gestorven, bewaart men wel haar en nagels, als men nog vragen heeft te stellen en vaak gaan er jaren voorbij eer men haar en nagels officieel begraaft. In het bijzonder worden hoofdhaar en nagels van afgestorvenen die in hoog aanzien stonden, bewaard; ze worden bij bijzondere godsdienstige plechtigheden gehaald, om degenen van wie ze afkomstig zijn, te vertegenwoordigen; het halen van deze voorwerpen noemt men „*go teki bonjo*", de beenderen gaan halen (1L 64).

§ 90. Afschuw lijkverbranding (d. G.).

Zoowel Djoeka's als Bonni's betuigden mij hun afschuw van het

gebruik der Oajana-Indianen om het lijk van een gestorven mensch te verbranden; zij hebben getracht de Oajana's af te brengen van deze gewoonte, doch hadden daarbij hoogstens tijdelijk succes.

§ 91. Dood en rouwgebruiken bij andere Boschnegers en bij Stadsnegers.

De ceremoniën vertoonen veel overeenkomst met die der Djoeka's.

BONNI Zie Cr 59-61 met plaat, Ve 322-323, 1F 143-144.

SAR Zie 1H 3 vlg., 5J en 3J, Sta 566-567; Stn I/2/276 vlg. vermeldt, hoe men de *jorka* nadrukkelijk verzoekt om niet terug te keeren; 1J 452-453 vermeldt, hoe het lijk van iemand die door een ongeluk om het leven is gekomen, ter plaatse wordt begraven en met bepaalde middelen behandeld wordt, om de wraakzuchtige *jorka* aan die plaats te binden.

STAD Zie 2H 109-110, 137 vlg., Bex VII, MK. De feesten voor den doode hebben ook hier ten doel de *jorka* te bevredigen; men duidt ze aan met *dedde hoso* (dood huis) en *poeloe na pikien na passi* (het kind verwijderen); de laatste plechtigheid heet *fissa* of *fesa* (feest). Zie ook § 8.

AANVULLINGEN.

Uit Suriname kwamen nog inlichtingen van den heer van Lier en van de heeren M. A. L. Melcherts en W. Rogalli. Hier volgen ze, gerangschikt naar de §§ waarbij ze thuis behooren.

§ 52. Bij groote onheilen, zooals epidemiën (griep 1918, 1922), abnormale droogte (1926) enz., worden er algemeene bededagen voor den geheelen stam gelast, te Drietabbetje te houden (W. L. Loth 88, was getuige van iets dergelijks). De bedediensten worden door den Granman ingeleid en door de hoogepriesters voortgezet en duren dagen en soms weken. Er wordt geofferd aan de Granjorka's en gesmeekt „*foe kroetoe gi dem na Gado-kondre*", om voor hen (den stam) te pleiten in het Godsrijk. *Grantata* wordt daarbij geregeld geraadpleegd en men smeekt hem, de middelen aan te geven, waarmede de harten der goden verteederd kunnen worden, opdat de toestand een gunstige wending neme. Betreft het herhaalde misluk-

king van den oogst of van de *ponsoe*'s (§ 80), of vertoonen de pingo's (wilde zwijnen) zich nog maar zelden, dan worden deze gebedsdiensten gehouden op Kriorokondre, de offerplaats voor *Gedeosoe*, den god van den landbouw, de vischvangst en de jacht. De Granman reist daarheen om de plechtigheden te openen, vertoeft er enkele dagen en keert dan terug naar Drietabbetje, met achterlating van hoogepriesters die hem vervangen en die, tezamen met de *bilo*-priesters en priesters van *Gedeosoe*, de diensten voortzetten.

— Omtrent *Akrekoena* valt nog te melden: deze *gado* openbaarde zich het eerst bij een man der Pinassi-*lo* aan de Sara-kreek, aanvankelijk in den droom, daarna als bezetenheid. Oséisi gaf last den *gado* over te brengen naar de Tapanahoni en hij werd daar gevestigd bij de *opo*-negers van het dorpje Akrekoena (boven Godohoro), een nederzetting der Pinassi-negers van het dorp Kisai; nadat Akrekoena verlaten was, ging de *gado* naar Kisai.

§ 54. De *Afrakoe* moet zijn goedgekeurd en gewijd door den Opperpriester van *Grantata*.

— *Asigoe* (2K) zou volgens een Saramakkaner, de godheid zijn, die huist in een Ceyba-boom welken men opzettelijk voor aanbiddingsdoeleinden heeft geplant.

— *Aflamoe* (de Leeuw 74, 124) is niet een eigenlijke godheid. Een Djoeka van de Cottica, Wensi genaamd (Melcherts kent hem persoonlijk) kreeg (hetzij spontaan, hetzij doordien Christelijke leeringen indruk op hem hadden gemaakt, vgl. de droomen van Johannes King, Burkhardt 47-48; d. G.) een verschijning van een in 't wit gekleeden jongeling, wiens aangezicht blonk als de zon, en die voorafgegaan werd door een duif; de verschijning, die later nog eens terugkwam, noemde zich Amafoe of Aflemoe en droeg hem op, naar de Tapanahoni te gaan en daar de afgoderij uit te roeien.

— De *kokoti* is een attribuut van de *Kromanti-gado*'s, of van andere *gado*'s; het ligt eraan in welke *obia-hoso* deze stok zich bevindt. Hij wordt door den begeesterden bij wijze van staf gedragen, en alsdan noemt de *gado* dien staf „*kokoti bai bati foe santi a kwa*".

§ 55. Volgens Melcherts noemt men den hoofd-*fragatiki* kortweg *fa-aka* (vlag). Te Drietabbetje en te Poeketi is er een *kroetoehoso* of *granwanhoso* waar de groote *kroetoe*'s onder leiding van Granman of Opperpriester gehouden worden. Op de andere dorpen houdt men

kroetoe in het gastenhuis van den kapitein, of, bij goed weder, onder een grooten boom. De *kréihoso* wordt alleen gebruikt om er lijken in te plaatsen.

§ 57. Bestanddeelen van *obia*'s: hert, daar het hert bijzonder vlug is en uithoudingsvermogen heeft; konijn (agoeti), daar dit slim en voorzichtig is en overleg bezit. Het roode haar van het achterdeel van een konijn behoort zoowel in de jacht- als in de sexueele *manningre-obia*. De Boschnegers beweren dat het konijn „*sabi loekoe obia*" (weet zien *obia*), waarmede bedoeld is, dat het instaat is zijn eigen orakel te raadplegen. Het konijn heeft n.l. de gewoonte om op zijn achterpooten rechtop te zitten, zooals hondjes dat kunnen doen. In die houding brengt het dan de voorpooten bij elkaar tegen zijn lippen en het lijkt den toeschouwer die het op een afstand waarneemt, alsof het dier tegen die voorpooten wind aanblaast of ertegen spuwt en ze vervolgens aan zijn neus brengt. Als een konijn daarmede bezig is, mag men er nooit op schieten.

§ 59. Den ijzeren ring voor den bovenarm (*manfeti obia*) noemt men *njankoe boei*; men kan den ring, alvorens men hem aan den arm steekt, aan een touwtje hangen, met alcohol besprenkelen en ondervragen of men in het komend gevecht zal overwinnen.

§ 75. Als opsmuk draagt men ook wel om den hals een *anjisa* (hoofddoek).

§ 13. De *obiaman*'s hebben een of meer *kina*'s van hun *obia*. Voorts mag in de tegenwoordigheid van iemand die met een *gado* verbonden is (§ 36) de naam van dien *gado* niet genoemd worden, in het bijzonder niet, wanneer de betrokkene aan het eten is. Gebeurt dat, dan ziet men hem als geëlectriseerd opspringen, zijn mond leegspuwen, het eten dat hij nog op zijn bord had, weggooien en zich met haast verwijderen. Ik heb het meermalen bijgewoond, dat zoo iemand aan het braken geraakte, en ziek werd.

§ 26. Voor de Njafaai-negers is het eten van den kwatta-aap *kina*. Want eens waren van een dorp de mannen afwezig en een troep Bonni-negers wilde daarvan gebruik maken om de vrouwen en meisjes te rooven. Doch net toen zij naderden, kwam er een troep kwatta-apen, die zoo'n rumoer maakten, dat de roovers meenden, dat de Njafaai-mannen aankwamen, en ijlings de vlucht namen.

§ 46. Enkele jaren geleden is een Djoeka-neger bij ongeluk door een soldaat met een geweerschot verwond en kwamen ambtenaren

om de zaak te onderzoeken. Het zou echter overtreding van de *kina* der genezing zijn, om hen bij den gewonde toe te laten; de genezing zou daardoor belemmerd worden, of de gewonde zou er zelfs door kunnen sterven. Men vond er toen dit op, dat een *obia-man* met een kalebas met een mengsel van kruiden en *pimba* zich opstelde bij den ingang der hut waarin de gewonde lag. De blanken moesten een voor een op een matje gaan staan, waarbij de *obiaman* hen onder het opzeggen van gebeden de voeten met het mengsel besprenkelde. Daardoor werd al wat de *kina* zou kunnen bederven, geneutraliseerd.

BOEGINEESCHE EN MAKASSAARSCHE TAALKUNDIGE BIJDRAGEN.

DOOR

R. A. KERN.

Lijst van afkortingen:

Chr. = B. F. Matthes, Boegineesche Chrestomathie, dl. I Makassar 1864, dl. II, III Amsterdam 1872. — 2e uitgave 1e deel in 3 stukken, Batavia 1916, 1917, 1919.

Chr. = B. F. Matthes, Makassaarsche Chrestomathie, 2e uitgave. — 's-Gravenhage 1883.

Wb. = B. F. Matthes, Boegineesch-Hollandsch woordenboek. — 's-Gravenhage 1874. — Supplement, 's-Gravenhage 1889.

Wb. = B. F. Matthes, Makassaarsch-Hollandsch woordenboek, 2e druk. — 's-Gravenhage 1885.

Spraakkunst = B. F. Matthes, Boegineesche Spraakkunst. — Amsterdam 1875.

Samenspraken = Nederlandsch-Boegineesche samenspraken door J. van der Kley, I Padoe en I Brahim. — Batavia 1911.

Tan. = G. K. Niemann, Geschiedenis van Tanette. — 's-Gravenhage 1883.

Leesb. = Moehammad Tahir en La Toeppoe Daeng Mappoeli, Boegineesch leesboek, dl. III Weltevreden 1923, dl. IV Weltevreden 1930.

Bone = B. F. Matthes, Boegineesch heldendicht op den eersten Bonischen veldtocht van 1859. — Makassar 1862.

Mandja = W. G. Trouerbach, Lotgevallen van twee vrienden I Mandja en I Djoema. — Macassar 1880.

Makk. = La Toeppoe Daeng Mappoeli, Makassaarsch verhaal van Makkoeta'nang Daeng Mannoengtoengi, dl. I Weltevreden 1925 (2e druk?), dl. II Batavia 1909.

§ 1. *Het actief-prefix.*

Het actief-prefix luidt in het Boegineesch *ma'-*, zelden *a'-* (" ' " is hamza). Zij worden op dezelfde wijze gebruikt, bv. *ma'djoppa* - gaan, *a'rai* - vermeerderen, somtijds naast elkaar, zonder verschil in beteekenis: *tĕ' ma'kulle-i* - hij kon het niet, *kuwa'kulle misĕng-i* - ik kan het weten.

ma'- is ontstaan uit *mar-*, vóór klinkers somtijds bewaard, bv. *marulu* - den kop richten, gw. *ulu*; *madisĕng* - weten, gw. *isĕng*, met overgang van *r* in *d*, in het Boegineesch een zeer frequente klankverwisseling; *maranginang* - in den wind hangen, het gw. vertoont hier nog den ouden vorm *angin*, thans *anging*. Bij verdergaande ontwikkeling kan de hamza aan den aanvangsconsonant van het gw. geassimileerd worden; hoever dit proces gevorderd is, kan ik niet zeggen. Het schrift geeft geen uitsluitsel, dit geeft hamza noch verdubbeling aan. Ik houd mij daarom zooveel mogelijk aan de transcriptie van Matthes *ma'-*, waarvan men mag aannemen dat zij de uitspraak van ongeveer drie kwart eeuw geleden weergeeft. Ook *a'-* kan voor een klinker *ar-* luiden, bv. *arengĕrrang ri* - iets indachtig zijn, gw. *engĕ'*. Echter is *ma'-* ook voor klinkers de gewone vorm, een enkel maal afwisselend met *mar-*, bv. in het adjectief *ma'upĕ'* = *marupĕ'* - gelukkig.

Men vindt ook als actieve werkwoordsvorm *m* + gw.: *mompo'* - zichtbaar worden, gw. *ompo'*. Dit is oorspronkelijk een *um*-vorm, waarbij de klinker is afgevallen. Dit infix-prefix is niet meer levend, doch het gw. wordt nog gevoeld, bv. *moto'* - opstaan, *oto'* - sta op!, *muni* (Chr. II 324) = *ma'uni* - geluid geven. Aan *ompo'* beantwoordt Tont. *kompo'*, *um* was dus als formatief nog levend, toen de *k* reeds was afgevallen. En daar het Makassaarsch *k* aan het begin van een woord niet afwerpt, heeft dus het Boegineesch als zelfstandige taal *um* als levend infix-prefix bezeten.

Het actief-prefix wordt in het Boegineesch vaak achterwege gelaten; er zijn woorden die men altijd zonder prefix aantreft, als: *lao* - gaan, *lari* - hard loopen, wegloopen; bij anderen geschiedt het afwisselend, als: *ma'tampa* = *tampa* - roepen. Voorts ontbreekt het vaak als nog andere affixen zijn aangehecht, bv. *ma'sappa'* - zoeken, maar: *sapparĕng* - iets zoeken. Vóór het factitief-prefix blijft het veelal weg, zoo ook in de reciproque vormen, bv. *siduppa* - samentreffen, elkaar ontmoeten; bij uitzondering komt naast *sipulung* - bijeenkomen, gw. *pulung*, ook *ma'sipulung* voor. Het weggevallen

prefix kan ook *a'*- zijn, bv. *sawe* - komen, *a'saweyase* - de rijst komt, gedijt (Chr. II 4).

Naast *ma'*- en *mar*- is nog te noemen de intensieve vorm *ma*[ng]- die in twee vormen optreedt:

1. de nasal wordt homonyme prenasaleering van de aanvangsconsonant van het gw. (onvolkomen nasaleering);

2. de aanvangsconsonant lost in de nasaal op (volkomen nasaleering).

Voorbeelden van het eerste:

mangkau' - regeeren, v. *gau'* - werk, handeling. (De muta gaat na nasaal regelmatig in tenuis over, ook bij uitwendige sandhi, *arung bone* > *arumponc* - vorst van Bone). Hiernaast staat: *ma'gau'* - werkzaam zijn, handelen; *mantjuke* - belasting heffen (niet in Wb), *ma'tjuke* - salaris ontvangen voor de behandeling van zaken, *tjuke* - belasting, cijns, heffing; *mantjadji* (niet in Wb) = *djadji* - worden; *manrupa, nrupa* - herkennen, *ma'dupa* - een voorkomen hebben, *rupa* - voorkomen; *nrĕngĕng* - op de (herten) jacht zijn, iets jagen; *—bawi* - op wilde varkens jagen, gw. *rĕngĕng*; *nriwa* = *ma'riwa* - op den schoot nemen, dragen, gw. *riwa*; *mpinru'* (uit: *mbinru') = *ma'binru'*, gw. *winru'* - maken (hamza + *w* wordt hamza + *b*); *mampawa, mpawa* - brengen, gw. *wawa*.

Voorbeelden van volkomen nasaleering: *manguliling* - rondom zijn, gw. *kuliling*; *nemba'* - schieten, gw. *temba'*; *manĕnga* - ten halve handelen, den moed laten zakken, doch: *ma'tĕnga* - in het midden, onpartijdig zijn, gw. *tĕnga*; *mamadja'* - betalen, gw. *wadja'*; *manjompa, njompa* = *sompa* - de sĕmbah maken, met de sĕmbah aanbieden, gw. *sompa*; *manisi'* = *ma'sisi'* - ergens in doordringen of bedreven zijn, gw. *sisi'*; *mangenre'* = *menre'* - op gaan, gw. *enre'*.

Opzettelijk zijn eenige voorbeelden gegeven waarin intensieve en niet-intensieve vorm verschillende beteekenis hebben, welke echter niet als intensief en niet-intensief tot elkander staan. In de meeste gevallen is er echter geen verschil. In het passief wordt, zoover ik heb opgemerkt, nooit anders dan de niet-intensief gebruikt. Wat wèl voorkomt is dat men de nasaal *ng* rekent de tweede lettergreep te beginnen, waardoor zij in het passief gehandhaafd blijft, bv. gw. *obi', mangobi'* - roepen, passief *nangobi'*. Een en ander voert tot de slotsom dat de Intensief hare beteekenis heeft verloren.

Het Makassaarsch toont eenige verschillen. Vooreerst is het gewone prefix *a'*-, minder *ma'*-, dus juist omgekeerd als in het Boe-

gineesch. Ook hier geldt dat de beteekenis gelijk is en de prefixen kunnen wisselen, bv. *a' kappo* - samenkomen; *ma''kampo* - bereiken; *a' dongko'* = *ma'dongko'* - zitten. Er zijn sporen van een vorm *ar-*, bv. *aresa'-resa'* - bij laag water schelpen zoeken op het strand, gw. *esa'* - laag water. Doch het prefix wordt niet meer gevoeld, tot *a'*-herleid en een nieuw gw. *resa'* gecreëerd, mogelijk spreekt men ook uit: *a'resa'-resa'*. Vóór klinkers wordt *a'*- vermeden; een paar voorbeelden zijn: *a'aka'* - wortels krijgen (Chr. 51); *ma'ona* (niet in Wb.) - verminderen, doch als regel gebruikt men den intensieven vorm, bv. *angapa, mangapa, ngapa* - wat doende?, gw. *apa*, dan wel, men neemt den voormaligen *um*- vorm te baat, bv. *mole* - terugkeeren, gw. ten rechte **ole*, maar *mole* is sec. gw. waarvan weer met prefix *a'*- een actieve werkwoordsvorm *a'mole-mole* - gedurig wederkeeren, gevormd wordt. Het Boegineesch heeft zich hiervoor gehoed. Zoo ook: *menteng* = *a'menteng* = *ma'menteng* - overeind staan, gw. *enteng*, waarvan nog afleidingen worden gemaakt, bv. *pamenteng* = *paenteng* - doen staan.

De juiste vorm van het actief-prefix — dit geldt van Boegineesch en Makassaarsch beiden — is, als men niet plaatselijk onderzoek kan doen, vaak niet vast te stellen. Het Wb. maakt er niet geregeld melding van of is onvolledig en het schrift laat in den steek (Geen verschil tusschen *a'*- en *ang-*, *ma'*- en *mang-*). Alleen als het Wb. voorbeelden geeft, heeft men zekerheid. Waar dat niet het geval was, heb ik van een liggend streepje gebruik gemaakt. Bv. Mak. Wb. s.v. *kangkang* - krabben, roskammen, zou kunnen luiden: kangkang, a'kangkang, ma'kangkang, angkangkang, mangkangkang, het is ook niet uitgesloten dat meer dan één vorm voorkomt. Ik schrijf dus - *kangkang*. Evenzoo: Boeg. - *gappo*, raken, werpen, enz.

Het Makassaarsch maakt van de intensieven een ruimer gebruik dan het Boegineesch, de nasaleering kan weder volkomen en onvolkomen zijn.

Voorbeelden van onvolkomen nasaleering: *angkana* = *a'kana*, *ma'kana* - zeggen, gw. *kana*; *ampatai* - in bezit nemen, gw. *pata*; *antungkusu'* - zich inwikkelen, gw. *tungkusu'*; *antjokko* = *a'tjokko* - verbergen, gw. *tjokko*; *anggappa* - krijgen, gw. *gappa*; *ambuntingi* - huwen met, doch: *a'bunting* - huwen, gw. *bunting*; *andangka* = *a'dangka'* - zich nederlaten, gw. *dangka'*; *mandjidjiri'* = *a'djidjiri'* - in rijen scharen, gw. *djidjiri'*; *anraka'* - omhelzen, gw. *raka'*.

Voorbeelden van volkomen nasaleering: *angoko'* = *angkoko'*, *a'koko'* - bijten, gw. *koko'*; *amekang, mekang* - hengelen, gw. *pekang*;

anagala' (Mandja 23) = *a'tagala'* - vasthouden, gw. *tagala'*; *anje'baki* - inhouwen op (Chr. 88), gw. *tje'ba'*; *anoso', noso'* = *njoso'* - binnendringen, gw. *soso'*; *manjumbeng* - in de aarde wroeten, gw. *sumbeng*; *amu'bu'* (Chr. 51), *mu'bu', mamu'bu'* (Chr. 215), *ambu'bu'* (Chr. 49) - uittrekken, gw. *bu'bu'*; *mamalli* - iets koopen, gw. *balli*; *a'battuwangi* of *ambattuwangi, amattuwangi* - een beteekenis geven aan, uitleggen (in één zin, Chr. 5), sec. gw. *battuwang* - beteekenis.

Er is tusschen intensieven en niet-intensieven geen verschil in beteekenis.

Tegenover *a'-, ma'-* of onvolkomen nasaleering in het actief staat het passief-prefix *ni-* of het pers. vnw. van den vervoegden vorm: *ku-, nu-* enz. in het passief, dus: *angkana, a'kana, nikana, kukana* enz. Bij de intensieven van met een klinker beginnende grondwoorden gebeurt vaak hetzelfde, bv. *mangerang, angerang, ngerang* - brengen, *naerang* - gebracht, wat dus wil zeggen dat tegenover een intensief actief een, overigens gelijkwaardig, niet-intensief passief gesteld wordt. Maar gewoonlijk is het passief ook intensief in dezer voege dat tegenover *a(ma)*^{ng} *nipa*^{ng} komt te staan, dus: *managalli* wordt *nipanagalli* - aan - - - wordt vastgehouden, gw. *tagala'*; *anginrang, manginrang* - leenen, *kupanginrang* - door mij wordt geleend, gw. *inrang*. Het passief toont dus een met *pa* verbreeden vorm, welke verbreeding echter geen verschil in beteekenis teweeg brengt.

§ 2. *De prefixen a- en pa-.*

Het Makassaarsche geval van verbreed passief dat aan het einde der vorige paragraaf genoemd werd, onderscheidde zich van den korten vorm door verbreeding met *pa-*. Het Boegineesch kent hetzelfde en nog een tweede prefix *a-*.

Het verschijnsel is niet tot Boegineesch en Makassaarsch beperkt. Een groot aantal talen kent naast de gewone, passieve werkwoordsvormen, bestaande uit den nominalen vorm van het werkwoord met passief-, pre- of suffixen, nog door voorvoeging van pa- aan het gw. zg. verbreede vormen. De Adriani's hebben in de Tontemboansche spraakkunst aan dit verschijnsel bizondere aandacht besteed, zij komen tot het resultaat dat *pa-* de duratieve beteekenis aanbrengt (Tont. spraakkunst bl. 85). Dit wil echter niet zeggen dat wanneer het verbreed passief gebezigd wordt, dit steeds nadrukkelijk duratief zou zijn, veelal is dat niet zoo en is er tusschen verbreeden en korten vorm geen aanwijsbaar verschil. Dit komt ook hier vandaan dat de

korte vorm omtrent den duur der handeling niets zegt en dus ook zonder nadere toevoeging zekeren duur kan aangeven.

Duratief en meervoud liggen in de spraakkunst bij elkaar, men kan er nog de nadrukkelijke beteekenis aan toevoegen. De in de Indonesische talen zooveel toegepaste woordherhaling bv. is zoowel nadruk als meervoud en, van een werkwoord gebezigd, ook duratief. Wanneer het waar is dat *pa-* de duratieve beteekenis aanbrengt, kan het den vorm evengoed nadrukkelijker als ook meervoudig maken.

Doch de verbreeding kan nog een ander doel dienen. In talen van Selebes, van de Filippijnen, ook in het Soendaasch, om slechts deze te noemen, is de verbreeding van het passief met *pa-* een expediënt om een verder verwijderd object naar voren te brengen en in de plaats van het gebruikelijke, naaste object te stellen, m.a.w. *pa-* bewerkt verschuiving van object.

Matthes geeft als den vorm van het prefix *pa-* (over *a-* later), doch daar ook *par-* en *pa*[ng]*-* voorkomen, is het kennelijk *pa'-*, althans geweest, mogelijk thans met verdere assimilatie van de hamza aan de volgende consonant. Noodgedwongen volg ik de spelling van Matthes.

In het B o e g i n e e s c h komt verbreeding van het eenvoudig werkwoord (zonder nadere affixen) niet veel voor. Als voorbeeld dat *pa-* een meervoud uitdrukt in een reciproque vorm, kan men *sipapau* - met elkaar beraadslagen, aanvoeren. Zoo ook: *sipatjeule* - met elkaar spelen. In beide gevallen is de verbreeding naar het actief overgebracht, iets wat meer geschiedt. — Korte en verbreede vorm kunnen ook gelijk staan: - *tampung* = *-panampung* - opstapelen; *mamera* = *-pamera* - sirih pruimen; *panjili' muwa tĕnna rinjili'* - hij zag maar doch werd (zelf door anderen) niet gezien. — Een intransitief begrip wordt door de verbreeding met een object verbonden en dus transitief. Bv. *ripalele* - wordt rondgegaan met, van koopwaar: wordt rondgevent; *lele* - rondgaan. Het Wb. geeft ook de beteekenis: laten rondgaan, dit is factitief *pa-* (het factitief-prefix) + *lele*. Het eerste zou *pa'lele* of *pallele* geschreven moeten worden, het tweede *palele*; het is mogelijk dat beiden in de uitspraak verward worden, - *to tĕnriparinadjae* - persoon om wie men zich niet bekommert (Chr. II 214) *inadja*, *enadja* - jammer, *tau ma'mulae ma'tarasu* - de persoon die het eerste gescholden heeft (Wb.), *ma'pamula* - beginnen met, *ma'pamulani sala kedo baliye* - de vijand begint in verwarring te geraken, Samenspraken blz. 35. — Is een eenvoudig werkw. uit zichzelf reeds transitief: *tiwi'* - brengen, *ma'bere* - geven, *mpuno* - dooden, dan is het lijdend voorwerp het naaste object. Bij deze groep bewerkt de verbreeding, voor

zoover gebruikelijk, verschuiving van object, het lijdend voorwerp ruimt zijn plaats als naaste object aan een ander object in. Bv. *mĕlli* - iets koopen, pass. *riyĕlli,* doch: *dowi' ripabĕlli* - met het geld (Nom.) wordt gekocht; - *tarima* - ontvangen, *patarima mangko' uwae* - een kom bezigen om water mee op te vangen (Wb. s.v. *tarima,* de bron wordt niet vermeld, M. zet wel eens in het actief over wat in den tekst passief is).

Meer gebruikelijk dan *pa-* is *a-,* ten rechte *a'-,* waarnaast ook *ar-* en *a*[ng]- voorkomen. Het wordt op dezelfde wijze tusschen passief-prefix of vervoegden vorm van het pers. vnw. en het werkw. ingeschoven en is ook in waardij niet onderscheiden. De verbreeding kan nadruk te kennen geven in een zin als deze: *iya uwakatta powadaadaridi'* - dit neem ik mij voor u te zeggen (als volgt) (Chr. II 209). Doch in: *muwita* = *muwakita* - (iets) wordt door u gezien, is geen verschil te bespeuren, gw. *ita,* ouder *kita,* dat in afleidingen somtijds herleeft; *naengkalinga manĕnna to tudange unina ringgi'e* - alle degenen die daar zaten, hoorden het gerammel van de Spaansche matten (Wb. s.v. *engkalinga*); *tĕ' muwarengkalinga* - gij hoort (het) niet; verbreede en korte vorm staan gelijk. Ook kan een intransitief door verbreeding met *a-* transitief worden gemaakt, bv. *ma'tau'* - bang zijn [1]), *iyanaro uwatau'* - daarvoor (Nom.) ben ik bang (Chr. II 217); *ma'tjeule* - spelen, *uwatjeule-i* - ik vermaak mij ermee (Chr. II 219), *baruga uwatjeule* - ik speel in de b. — Bij transitieven bewerkt *a-* weder verschuiving, bv. *riyĕlli anjarange* - het paard wordt gekocht, *tau uwangĕlliye* - de man van wien (Nom.) ik iets gekocht heb (Wb.), ook: *bola uwangĕlliye* - het huis waar ik (iets) gekocht heb (Wb.); *tau risurowe* - de lieden die gezonden zijn (Chr. I 9), *lopiye riyasurowe tiwirĕnga'* - het schip waaromtrent last is gegeven ze mij te brengen (Chr. II 236), *ma'suro* - iemand als bode zenden, iemand gelasten, *usuropa unowi* - ik zal iemand gelasten hem te dooden (Chr. I 20), doch: *uwasuro-kĕddung-i* - omtrent hem heb ik (iemand) last gegeven hem te slaan, d.i. ik zal (aan) hem een pak slaag laten geven; *ritanĕng* - (iets) wordt geplant, *ĕsso riyatanĕng* - de dag waarop (Nom.) geplant is.

Het Makassaarsch verbreedt alleen met *pa-.* De verbreeding dient ook hier verschillende doeleinden of maakt met den korten vorm geen verschil; zij komt in actief en passief voor. Voorbeelden: *ngapa ki'mange a'tjowe'* - waarom gaat gij u ook in die zaak steken (Wb.

---

1) Komt ook transitief voor.

s.v. *tjowe'*), *balalo a'patjowe' tongi* (Makk. I 11) - fluks mengen zij zich er ook in (nl. het gesprek). Men zou hier aan een meervoud kunnen denken, doch de zaak laat zich aan een enkel voorbeeld niet uitmaken. Duidelijk meervoudig zijn de volgende voorbeelden: *pana-panai' maki'* - laat ons een duchtigen aanval doen (op de flesch), d.i. laat ons eens flink drinken (Wb. s.v. 1° *nai'*); *nairi'* - wordt beblazen; *a'pairi'iri' pamai' ri tau ta'bala'na* (Wb.) - het volk tot den strijd aanzetten, vgl. *mangiri'-iri' pamai' djowa'* - *idem*; *sipapau* - met elkaar beraadslagen (als Boeg.); — *-turu'* - inwilligen, goedvinden, = *paturu'*, *ta paturu'* - weerhouden van, afraden, weigeren. [1]) — Verbinding van een intransitief met een object door *pa-*: *ku nipadara ma'te'ne* - men gunt mij het geluk niet (Wb.), lett. om mij (Nom.) heeft men jammer enz.; *apa nupanumera* - waarom weent gij?, gw. *numera*; *punna nipaempo karaenga ri gowa ri karaenga ri sanrabone* (Chr. 216) - wanneer de vorst van S. komt zitten bij, d.i. bezoeken, den vorst van G., *mempo, a'mempo*: zitten, gw. *empo*; *niya' ero'ki nipakana ri kalambusanna* (Chr. 256) - (er is dit dat) hij wil dat over zijn rechtvaardigheid gesproken wordt; hierbij is op te merken dat Mak. dikwijls vóór het directe object *ri* plaatst, dus indirect maakt, iets wat ook in andere Indonesische talen, bv. het Soendaasch, waar te nemen is; *a'kana, ma'kana, angana-kana* - zeggen, spreken. — Verschuiving van object, waarbij dus een verder object voor het naaste in de plaats treedt, schijnt in het Makassaarsch bij het eenvoudig, reeds transitieve werkwoord alleen ten behoeve van het instrument waarmee de handeling verricht wordt, plaats te hebben, bv. *andjo se'leka kupabuno sallang ri anu* - met die kris (Nom.) zal ik N.N. dooden (Wb.). Dit beteekent hetzelfde als de ook door het Wb. gegeven zin: *andjo se'leka nabunowang-i baliya* - met die kris doodt hij den vijand. Inderdaad is *-ang*, het suffix van het tweede transitief, ook een middel tot objectverschuiving, zooals bij de behandeling van dat suffix zal blijken. Evenzoo: *andjo uwanga kupaballi (ri) berasa'* - met (voor) dat geld koop ik rijst (Wb. *mamalli* - iets koopen). Vgl. *andjo ba'dili ka sampuloappa' kuballiyang-i na ponna niya' ampanraki iya tompa kuballiyanga-i nabayariyanga'* - dat geweer heb ik voor 14 reaal gekocht, zoo er iemand is die het bederft, die betaalt mij de som waarvoor ik het gekocht heb (Wb.); *-balliyang* wordt hier tweemaal gebruikt, met verschillend object, de eerste maal is *ba'dili'*, lijdend voorwerp 1e object, de tweede maal *iya tompa* = dezelfde som,

[1]) Het Wb. vermeldt dit onder fact *paturu'* - doen volgen, doch het is duidelijk dat *pa-* hier verbreeding is.

het instrument. Meer hierover bij het tweede transitief. Voorts *-paloko'* - verwonden met, *-patobo'* - steken met, enz.

§ 3. *De beide transitieven en de verbreede vormen daarvan.*

Onder de twee transitieven worden hier verstaan het eenvoudig werkwoord, voorzien van het suffix *-i* resp. *-ang.*

Beginnen wij weder met het Boegineesch. Het suffix *-i,* wel te onderscheiden van het pronominaal achtervoegsel van den 3[en] persoon *-i,* verbindt het werkwoord met het object in den locatief, in het Nederlandsch weer te geven met „aan" of „be-" e.d.; dit object wordt daarmee tot eerste of naaste object. Bv. *-tiwiri* - brengen aan, gw. *tiwi', La Batjo ritiwiri anjarang* - aan B. wordt een paard gebracht; *-enresi* - beklimmen, *menre', mangenre'* - klimmen, gw. *enre'.* Het komt overeen met Jav. *-i,* Soend. *-an.* Gehecht aan een woord dat half-gesloten is, d.w.z. op hamza uitgaat, wordt tusschen deze en het suffix de consonant *r, s* of *k* geschoven, de keuze waarvan, naar het schijnt, geheel willekeurig is, de hamza wijkt voor den ingeschoven klank. De oorspronkelijke sluitconsonant waarvoor de hamza in de plaats is getreden, kan, wanneer die *r, s* of *k* geweest is, even goed herleven als niet herleven, bij eenzelfde werkwoord kan somtijds de eene of de andere dier consonanten worden ingeschoven, zoodat twee vormen naast elkaar in gebruik zijn. Voorbeelden: *lokkai* - gaan naar, gw. *lokka*; *larī* (*lari* + *i*) - rennen naar, gw. *lari.* 't Is niet onmogelijk dat in de uitspraak nog een dubbele vocaal zonder hiaat gehoord wordt; *-polei* - komen tot, komen van, gw. *pole*; *i* kan zoowel een beweging naar iets toe als van iets af uitdrukken, vandaar hier de dubbele beteekenis; *pangululompowi* - *pangululompo* (een ambt) zijn over (Chr. II 230); *-rumpuwi* - berooken, gw. *rumpu*; *-minjaki* - met olie besmeren, olieën, gw. *minja'* (uit *minjak); *-enreki, enresi* - klimmen op, aanvallen, gw. *enre',* Sa'd. *kendek*; *anoloki* - doorsteken, gw. *tolo',* Mak. *toloro'*; *-ukiri, -ukisi* - beschrijven, gw. *uki'* (uit *ukir); *lĕppĕrri* - bevrijden, losmaken, gw. *lĕppĕ',* Jav. *lĕpas*; *natalĕkkiwi* - werden gerangschikt, Tan. 21, gw. *talĕ',* Mak. *talasa'.* Ook de hamza die in de plaats van *t, p, l* is getreden, wordt door *r, s,* of *k* vervangen, bv. *-sorosi* - afwijken van, ontwijken, gw. *soro',* Jav. *surud*; *luppĕrri, luppĕkki* - bespringen, gw. *luppĕ',* Jav. *lumpat*; *madĕrri* - neerzetten bij, gw. *adĕ'* (uit *adĕp); - *sompĕrri* - zeilen naar, gw. *sompĕ',* Mak. *sombala'.*

De tweede beteekenis van *-i,* nl. die van een meervoud, komt in het Boegineesch schaars voor, bv. *-rĕdduki* - plukken (bv. een hoen),

ma'rĕddu', ma'dĕddu' - iets uitrukken; *ma'elo' ma'guruiwi ri sininna basa wugi'e* - hij wil alles van de Boegineesche taal leeren (Chr. II 224), *ma'guru* - leeren.

Het komt voor, hoewel niet vaak, dat het 1e transitief met *pa-* wordt verbreed. Enkele voorbeelden volgen hier: *pole ri awa salo'ka' sappa' nanre arung ma'kunrai welampelang pabokongiya'* - aan de Noordzijde van de rivier gekomen om rijst te zoeken, voorzag een prinses ons van leeftocht (bevoorraadde ons) (Chr. I 10), gw. *bokong* [1]; *ripasullei kasoro' unraipulowe* - de *u* (zekere lappen goed) worden verwisseld tegen een matras (Wb.), — *sullei* ontbreekt; *palĕbbangi bolana* - hij ging overal in zijn huis rond (Chr. I 58), *ma'lĕbbang* - zich overal heen begeven, *-lĕbbangi* ontbreekt; *inai.... warani.... pangewaini* - wie zou zich tegen hem durven verzetten (Chr. II 421), de volle vorm zou *ma'pangewai* luiden. Vgl. *mangewai ada* = *mewai ada* - debatteeren tegen, korte vormen met dezelfde beteekenis.

De verbreede vorm komt dus in actief en passief voor, heeft soms een korten vorm naast zich, soms niet. Er is tusschen beiden geen verschil te bespeuren.

Veelvuldig is de verbreeding van het 1e transitief met *a-*, zij is tot het passief beperkt. Het Wb. is ten deze misleidend; men zal er bv. vinden: *atjinnai* - verlangen naar, gevolgd door een voorbeeld dat in het passief staat, doch er wordt niet gezegd dat *atjinnai* geen actief is. Of men vindt: *anĕssai* - ter dege nazien, gw. *nĕssa,* zonder voorbeeld, wat den schijn wekt dat deze vorm in het actief zou voorkomen. De moeilijkheid wordt vergroot doordat, naar wij zagen, *a'-* actiefprefix kan zijn, bv. *a'lupai alena* - zichzelven vergeten (Wb.) (wanneer dit ten minste niet uit een passieven vorm is gelicht).

Wat nu het met *a-* verbreede passief van het 1e transief betreft, staat daar als regel geen korte vorm naast en waar dit wel het geval is, valt geen verschil op te merken. Daar staat tegenover dat andere 1e transitieven geen verbreeden vorm hebben, zoodat geconstateerd moet worden dat de verbreeding geen grammatische beteekenis meer heeft.

Wanneer het passief-prefix het pers. vnw. 3e pers. *na-* is, vloeit dit, althans in het schrift, met *a-* samen, men schrijft dus *ki'asamaturusi* (Chr. I 24) - wij hebben met elkaar beraadslaagd en zijn overeenge-

---

[1]) Chr. I 9 r. 4 v.o. komt ook voor *pabokongi,* in de beteekenis „iets als leeftocht verstrekken aan"; hiervoor te lezen *pabokongiyang-i,* zooals in de 2de uitgave verbeterd is (Chr.² I 15).

komen, doch iets verder: *nasamaturusi*. Men vindt echter ook *naakattai* - zij nam zich voor (pass.), gw. *katta*.

Vóór een klinker vindt men nimmer *a*-.

Voorbeelden: *riyatinrowi* - wordt geslapen in, gw. *tinro*; *adja' muwalupaiya'* - vergeet mij niet; *iya uwatjinaungi* - bij hem zoek ik bescherming (Chr. II 218), gw. *tjinaung*. Doch *-tjinaungi* beteekent ook: beschermen. Vgl. Soend. *ngiyuhan* — 1 beschaduwen, 2 schut zoeken bij of onder, een merkwaardig geval hoe in talen die sedert eeuwen ver uit elkaar liggen maar tot dezelfde taalfamilie behooren, denkwijzen en taalbeelden dezelfden blijven; *purapi uwapolori* - nadat ik hem bestolen zal hebben, afwisselend met *ma'polori* actief, (Leesb. III 7); *riasuroiwi* - hem (Nom.) wordt een bode gezonden (Chr. I 20); *-adisĕngi* - weten van (Wb.), voorbeeld van prefix *ar*-, *d* staat voor *r*, gw. *isĕng*; *ĕngkato uwadeatuiwi lĕnga* (Chr. II 219) - ik zend u hierbij wat sesam-olie, geen verschil met *uwakatta udeatuiwi surĕ'ewe* - ik wil U dezen brief zenden (Wb. s.v. *deatu*); *riaduwai* - wordt in tweeën gedeeld, met een tweede gedeeld; geen verschil met *riduwaiwi riyunru'* - wordt door twee (menschen) geslagen (Wb.). — In het volgende geval wordt verschil gemaakt: *ma'dja'-i riyabolai* - het is slecht om bewoond te worden, *ma'detjeng ritu tanae riyabolai* - die aarde is goed om een huis op te zetten (Wb.), maar: *ribolai* - (hun) werd onderdak verleend, gw. *bola, owang nabolai* - geld werd bewaard (Leesb. III 22), hij had geld in huis.

Het tweede transitief wordt gevormd met het suffix *-ang* of *-ĕng*, in waarde overeenkomende met Jav. *-ake, -akĕn*, Soend. *-keun*. Wat boven bij het 1e transitief over de inschuiving van consonanten gezegd is, geldt onverkort voor *-ang* (*-ĕng*), men vindt echter niet steeds bij aanhechting van *-i* of *-ang* bij een zelfde grondwoord dezelfde consonant ingeschoven, bv. *-lĕppĕrri*, maar *- lĕppĕkkĕng*, gw. *lĕppĕ'*; *sorosi*, maar *-sorosĕng* en *sorokĕng* (Chr. II 230) enz. Ten aanzien van de aanhechting van *-i* aan op open klinker uitgaande woorden, viel alleen bij die op *i* samentrekking te constateeren (*sa'bi* + *i* = *sa'bī*), het suffix van het 2de transitief kan met alle open klinkers worden samengetrokken, dus: *-āng* naast *-aang*, *-īng* of *-iyang*, *-ēng* of *-eyang*, *-ūng* of *-uwang*, *-ōng* of *-owang*. De vormen met gerekten klinker zijn waarschijnlijk uit slotklinker + *-ĕng* ontstaan. In de tegenwoordige taal zijn *-ang* en *-ĕng* gelijkwaardig. Behoudens het zooeven gezegde berust het gebruik van elk op fonetische gronden: na de nasaal en de hamza (altijd na *ĕ*) luidt

het suffix *-ĕng*, overigens *-ang*. Alles wat hierbeneden van *-ang* gezegd wordt, geldt dus onverkort van *-ĕng*. Fonetisch gaat *-ang* terug op het locatieve **-an*, *-ĕng* op **-ĕn*, beiden uit de Filippijnsche en sub-Filippijnsche passieven welbekend, dit blijkt uit vormen als *tana abolāng* (*abola* + *ĕng*) - grond om een huis op te bouwen (Wb.), vgl. boven den modernen vorm *riyabolai*, waar *-ĕng* staat voor *-*an*; tevens blijkt hier de gelijkwaardigheid van *a-* met elders *pa-*, Tag. *pamahayan* - wordt bewoond, gw. *bahay*; *idem* in: *anreyang* = *anrĕng* (*anre* + *-ĕng*) - etensplaats (Wb.), suffix **-an*; *nasalosso'ni tau tĕ' salossorĕnna napateri tau tĕ' paterĕnnae* - de goederen van lieden (deze zijn in het Boeg. direct object) die niet verbeurd te verklaren waren, werden verbeurd verklaard, (daarentegen) liet men lieden (naar het paleis) opkomen die niet in de termen vielen ze te laten opkomen (Chr. I 486), hier beantwoordt *-ĕng* aan het passiefsuffix *-ĕn* in genoemde talen. Met verbreeding: *abilangĕng* - te berekenen. Er heeft dus een vermenging van *-ang* en *-ĕng* plaats gehad. gepaard aan een in gebruik nemen van een passief-prefix *ri-* in alle gevallen.

De beteekenis die *-ang* thans heeft, is dat het een band legt tusschen predicaatswoord en een object, dit kan elk object buiten dat in den locatief zijn. De vorm is dus transitief. Was het werkwoord zonder het suffix intransitief, dan wordt het daardoor transitief. Voor de werkwoorden die in zichzelf transitief zijn (slaan, geven, enz.) staat de zaak anders. Zonder suffix regeeren zij het lijdend voorwerp als 1[e] object; met suffix kan dit zoo blijven en dan is de band tusschen predicaatswoord en naaste object versterkt of er treedt een verandering in. In het eerste geval is het verschil, althans voor een vreemde, niet steeds duidelijk te constateeren. De landzaat voelt hier ongetwijfeld wel verschil. In vertaling is dit moeilijk weer te geven daar het Nederlandsch een adequaat formatief mist. Wordt ten andere een band met een verder verwijderd object gelegd, dan wordt het lijdend voorwerp teruggedrongen. Dit kán volledig spreken — 't behoeft niet altijd zoo te zijn — in passieve constructies als het naar voren gebrachte object onderwerp van den zin is. M.a.w. *-ang* kan hetzelfde bewerken als wij bij het eenvoudig werkwoord door de verbreeding met *pa-* of *a-* zagen geschieden. Vervolgens kan *-ang* met *pa-* of *a-* samengaan en dan kan wederom verschuiving intreden.

De volgende objecten kunnen als naaste object door *-ang* aan het predicaatswoord verbonden worden: 1. het lijdend voorwerp (bij in

zichzelf transitieve begrippen); 2. datgene in verband waarmede de handeling geschiedt; 3. de persoon ten behoeve van wien, ook wel ten nadeele van wien, in het algemeen dus: met betrekking tot wien, de handeling geschiedt. — Dit geval wordt afzonderlijk genoemd omdat het veel voorkomt, eigenlijk is het een verbijzondering van 2; 4. het instrument waarmee de handeling verricht wordt; 5. het tijdstip. De volgende voorbeelden kunnen een en ander nader toelichten. De korte vormen gaan vooraan en hiervan worden de met *-ang* transitief gemaakte intransitieven het eerst genoemd: *uwelorĕngko lao* - ik verlang van u dat gij gaat, *ma'elo'* - willen (intrans.); *naalisĕng-i uwae* - door het water meegevoerd, *mali'* - wegdrijven, gw. *ali'* (uit **alir*); *ntjadjiyang* - iets voortbrengen, *djadji* - worden, *sompĕrrĕng* - zeilen met, (een schip) voeren, gw. *sompĕ'* - zeilen, wegzeilen; *ma'sĕrringĕng* - vegen met, *-sĕrring* - vegen; *rilariyang* - weggeloopen met, geschaakt, *lari* - hard loopen, wegloopen; *onrowang* - blijven bij, bewaken, doen blijven, ook: *monrowang, mangonrowang* (intensief), gw. *onro*; *ri wĕttu upauwannato tuwang sikarĕ'tarisi'* - op het tijdstip (onderwerp) waarop ik met den Secretaris gesproken heb, *-pauwang-* ook: iets vertellen, *ma'pau* - spreken; *ĕsso- - - - natarakkasĕng* - de dag waarop wordt opgebroken (Bone 26), *tarakka'*, sec. gw. uit *tar-* + *akka'*, *tar-* vóór klinker = *ta'*, *akka'* = Jav. *angkat.*

werĕng-i onrōng - hem een plaats geven (Wb.), *ma'bere* - geven, doch ook: *uwerekko baba'* - ik zal u met de zweep (Nom) geven (Wb.); *ĕngkana denre uwae.... ritiwirĕng-i* - daar werd aanstonds water voor hem gebracht (Chr. I 18); *torisurowanna Bone* (Chr. I 24) - de door B. gezondene, = *to risurona Bone* (zelfde blz.); men kan dit laatste ook lezen: *to risurōnna* en dan staan beide vormen gelijk. Synoniem: *to risurowe*. Doch: *menre'ni.... parappĕ'i risurowangengi ri arumpone* (Chr. I 25) - zij stegen op naar het paleis om datgene wat hun als bode was opgedragen aan den vorst van Bone te rapporteeren, hier zijn niet langer de boden 1[e] object, maar is dat de hun meegegeven boodschap; *naiyaro uwaena nakĕppikĕng ri rupanna* - met dat water (Nom) werd zijn gelaat besprenkeld (Chr. I 18), doch: *rikĕppi'* - hij werd besprenkeld (aldaar); *ulĕppĕssĕng-i anjarakku* - ik maak mijn paard los (was vastgebonden) (Wb.), = *rilĕppĕ'ni manu'e* - de hanen werden losgelaten (tot het gevecht); *anjarangpa uwadjarĕkko* - ik zal u met paarden (Nom) betalen, doch: *uwadjarĕnni lanu inrĕnna* - ik betaal voor N. N. zijn schulden (onderwerp), *mamadja'* - iets betalen; *ĕsso riwunowangengi* - de dag

waarop hij gedood was (Wb.), *mpuno* - iemand of iets dooden. Doch: *iyaro ĕssowe na rilorokĕng lopiye* (Wb.) - op dien dag werd het vaartuig te water gelaten, is twijfelachtig, misschien is *lopiye* onderwerp omdat de tijdsbepaling door *na* is afgescheiden, *ma'loro' lopi* - een vaartuig doen afloopen; *nappana nawinrusĕng-i ana'puwanna iya ma'salauli'e rai' batowa* (Chr. I 3) - vervolgens maakten zij voor de melaatsche prinses een groot vlot. — Naaste object blijft, blijkens de plaats in den volzin, het vlot. Het suffix *-ĕng* brengt echter tot uitdrukking dat het werk ten behoeve der prinses geschiedt. Daarentegen: *rai'e riwinru'ede ri to ma'egae* (Chr. I 4) - het door het volk gemaakte vlot, zonder meer. Evenzoo: *natiwi'-i asena* (Chr. I 7) - de padi werd gebracht, doch: *nappani natiwirĕng-i puwanna* (Chr. I 6) - vervolgens brachten zij ze aan hun meesteresse, het directe object is in beide gevallen de padi, doch de toevoeging *-ĕng* in het laatste geval brengt tot uitdrukking dat het ten behoeve hunner meesteresse geschiedde. — Er is wel verschuiving van object in het volgende: *laosao ma'nasuwang-i ana'na arumpone* (Chr. I 9) - gaat voor den zoon van den vorst van Bone koken, direct object is *i* = *ana'na arumpone*. Vgl. *lao ma'nasu mala bĕrrĕ' ma'nasuwi* - (zij stonden op) en gingen koken, haalden rijst en kookten die (t.a.p.), thans is de rijst dir. object. Waarop volgt: *turu' manĕnni....* *ma'nasuwang-i inanre* - allen daalden af om rijste te koken, waar *i* = *inanre*, lijdend voorwerp en *ma'nasuwang* = *ma'nasu*.

Er bestaan van het 2de transitief ook met *pa-* en vooral met *a-* verbreede vormen. Voorbeelden van verbreeding met *pa-*: *to ripanurungĕngede padisĕngĕng ma'sagala* - de persoon op wien zeldzame wetenschap uit den Hemel is neergedaald (Chr. II 339), prefix *pa*^{ng}-, vgl. *lari sĕnna'-i matu naturungĕng tokki'* - hij zal met een geweldige vaart op de vlucht gaan en ons medesleepen (Wb.); lett. ook op ons zal het neerdalen; *manurung* - neerdalen; *-patĕttuwang* = *ma'tĕttuwang* - met iets (Nom) iets of op iets stampen; *ripasolokĕng uwae* - zij werden door den stroom van het water meegevoerd = als boven de korte vorm *-alisĕng, -solokĕng* ontbreekt, *ma'solo'* - stroomen, vlieten.

Verbreeding met *a-* (*a'-*), ook *ar-* en *a*^{ng}: *riyalariyang* - (tijd waarop) wordt weggeloopen, verschil met *-lariyang* boven; *riyasompĕrrĕng* - (tijd waarop) wordt weggezeild, verschil met *-sompĕrrĕng* boven; *riyamaseyanni ri Alla taala* - God heeft zich over hem ontfermd, d.i. hij is overleden (Wb.); *kuwadjadjiyang* - wij zullen het doen; *to riyapauwange* - de lieden waarover (Nom.)

iets verteld wordt (Chr. I 2); *saba' widja toriyabusungĕng* - omdat zij was van het geslacht der lieden in verband met (door) wie men een gezwollen buikt krijgt (Chr. I 1); *ma'busung* - een opgezwollen buik hebben; *riyasurōmpunowi* (*riyasurōng mpunowi*) - omtrent hem werd last gegeven hem te dooden, er werd last gegeven hem te dooden; *anjarang pateke' riyasiyorĕng ri pongadjuwe* - het draagpaard werd aan een boom vastgebonden (Leesb. III 18), *iyaro tulu'e riyasiyorĕng* (Wb.) - met dat touw wordt vastgebonden; de korte vorm heeft eveneens beide beteekenissen: *usiyorĕng-i anjarakku* (Wb.) - ik bind mijn paard vast, *lari'tedong risiyorĕngengi* (Wb.) - de reep buffelhuid waarmee was vastgebonden; *uwaburānge* - wat ik als geneesmiddel heb gebruikt (Chr. II 249), *-burāng* ontbreekt; *iya uwangolowang* - dit leg ik voor (Chr. II 221), actief *mangolowang*, gw. *olo*; *wĕnnang uwantjaikĕng* - het draad waarmee ik genaaid heb (ook: *-antjairĕng*) (Chr. II 219), *ĕsso ma'detjeng riyadjairĕng purukĕng* (Wb.) - een dag goed om daarop een geldzak te naaien, gw. *djai'*, korte vorm ontbreekt; *owang naangĕlliyange seuwa bola* - het geld waarmee hij een huis gekocht heeft, *ĕsso ma'detjeng riangĕlliyang* - een dag waarop het goed is te koopen (Wb.), doch: *-ĕlliyang* = *-ĕlli* - iets koopen; *riyangobirĕng-i baratae* - de rouw wordt omgeroepen (afgekondigd) (Wb.), ook: omroepen voor, *-obirĕng, -obikĕng* - iemand roepen; *siyateyāng* - niets van elkander willen weten, doch *sitēyāng* - iets gezamenlijk niet willen, *teya* - niet willen; *tika' nanurungĕng* (= *na- anurungĕng*) - de dag waarop is neergedaald, *to rianurungĕng* - persoon op wien is neergedaald (= *bissu*); *uwakutanāng-i L. ri guruna* - ik informeerde omtrent L. bij zijn leeraar, korte vorm ontbreekt, *ma'kutana* - vragen, informeeren; *ulĕng ma'detjeng ripatĕttongĕng bola* (Wb.) - een goede maand om huizen in op te richten, = *ĕsso iya ma'detjenge riyapatĕttongĕng bola* (Chr. I 47) een dag die goed is.... enz., v. *patĕttong* factitief.

Er blijkt dus dat korte en verbreede vorm soms de zelfde, soms verschillende objecten als naaste object regeeren, maar in het laatste geval is de verdeeling over beiden willekeurig. De verbreeding brengt dus geen verschil in beteekenis te weeg dat constant is. Wordt er verschil gemaakt, dan is dat niet uit den zin der verbreeding te verklaren, maar een kwestie van spraakgebruik.

De vorming der beide transitieven, de aanwending van korte en verbreede vormen daarvan, geschieden in het Makassaarsch in

hoofdzaak als in het Boegineesch. Het voornaamste verschil is dat het Makassaarsch alleen *pa-* als verbreeding kent; dit is naar de spelling van Matthes, eigenlijk luidt het prefix *pa'-* waarnaast ook *pa*ng voorkomt. In *-pantamai* - ingaan tot, (*napantamai setang* - een duivel vaart in hem), waarnaast *antama* - binnengaan (Wb. s.v.), is de verbreeding schijnbaar *pa-*. Het grondwoord is ten rechte *tama*, vgl. Oud-Jav. *tama, pantamai* is dus een verbreede, intensieve vorm met onvolkomen nasaleering [1]).

De wijze van aanhechting der suffixen toont eenig verschil. In het Makassaarsch zijn de oorspronkelijke slotconsonanten, wat *k, p, t* betreft, in hamza overgegaan, bv. *ana'* < **anak*; *soso'*, Tag. *sosop* Jav. *susup*; *djanggo'*, Boeg. *djangko'* Soend. *djanggot*; dit alles is als in het Boeg. Maar *r, l, s* zijn, als regel, door een steunvocaal behouden, terwijl zij in het Boegineesch eveneens in hamza zijn overgegaan, bv. *ukiri*, Boeg. *uki'*, uit: **ukir*; *sissili'*, Boeg. *sissi'*, uit **sissil*; *lappassa'*, Boeg. *lĕppĕ'*, Jav. *lĕpas*. Wordt bij zulke woorden *-i* of *-ang* aangehecht, dan treedt het suffix in de plaats van de steunvocaal, dus: *-ukîri, -ukîrang*, v. *ûkiri*, enz.

Tusschen hamza aan het eind van een woord en het suffix wordt onveranderlijk *k* ingeschoven, volgens Matthes na *a* somtijds met assimilatie van de hamza aan de *k* gepaard gaande, dan weer blijft zij ongerept of, derde mogelijkheid, zij valt weg of, wil men, wordt in de *k* opgenomen. Zoo transcribeert hij *-papalakki*, van *pala'*, *a'potja'potja'ki*, van *potja'*, *ma'towaki*, van *towa'*. Na *i, u, e* verdwijnt de hamza: *tjinikang*, van *tjini'*, *baluki*, van *balu'*, *pade'dekang*, van *de'de'*, doch van *o* vindt men tweeërlei: *loloki*, van *lolo'*, *ondjo'ki*, van *ondjo'*. — De door een steunvocaal gespaarde slotconsonant wordt bij aanhechting van het suffix verdubbeld: *battala'*, doch: *battalli, battallang*.

Dit alles vereischt herziening na plaatselijk onderzoek. In afwachting meen ik mij zooveel mogelijk aan Matthes te moeten houden.

De pĕpĕt is in het Makassaarsch in *a* overgegaan, het suffix van het 2do transitief kan dus alleen *-ang* luiden. Dat intusschen de taal waaruit het huidige Makassaarsch zich ontwikkeld heeft *-*an* en *-*ĕn* als onderscheidene suffixen gekend heeft, blijkt uit uitdrukkingen als: *tedong tunuang* - te slachten karbouw (= **tunu* + *-*ĕn*), *gau' ma'djaina djama djamaang* - het vele te verrichten werk

---

[1]) Hiervan te onderscheiden: *pantamai* - doen binnengaan, binnenbrengen, samengesteld uit factitief-prefix *pa-* en *antama*.

(Chr. 287), *tena balliyanna* - niet te koop, e.d. (Chr. 397), maar in *-onokang* - wijken van, is *-ang* = *-an, waarnaast thans ook *-onoki, mono'* - wijken, deinzen, gw. *ono'*; zoo ook in *paballakkang,* gezegd van de plaats waarop een huis wordt opgericht.

Het suffix *-i* drukt al even zelden als in het Boegineesch een meervoud uit, bv. *piti* (of: *pati*) *lampalampai* - her- en derwaarts gaan; *tau naerangiya* - lett. de menschen die hij meevoert, d.w.z. zijn onderhoorigheden.

De gewone beteekenis is ook hier dat het suffix een band legt tusschen het predicaatswoord en het object in den locatief. Van verschuiving van object kan hier geen sprake zijn. Korte en verbreede vormen wijzen naar een zelfde object.

Van vele werkwoorden is alleen de korte vorm van het 1[e] transitief in gebruik: *nabattuwiya'* - tot mij is gekomen, gw. *battu*; daarnaast staat een groot aantal dat altijd verbreed voorkomt: *parasangang napamantangi* (Chr. 298) - het land waarin hij verblijf houdt, *mantang* sec. gw. van *antang*. De grammatische waarde van beide vormen is gelijk, de verbreeding doet er dus thans niet meer toe.

Minder groot is het aantal werkwoorden die een korten èn een verbreeden vorm van het 1[e] transitief hebben. Zij toonen somtijds geen verschil, bv. *nakanaiya'* (Chr. 279) - hij spreekt over mij (tot u), ook: spreken tot, *djarang napakanaiya i tuwang* (Chr. 302) - het paard waarover mijnheer spreekt, *ero'dji nipakanai* - hij wil toegesproken worden, d.i. terechtgewezen (Wb.), vgl. Soend. *ngomongan* - een inzegging geven aan; *angallei* = *-pangallei* - ontnemen aan, gw. *alle*; *-buwangi* = *-pamuwangi* - werpen op, gw. *buwang*; *a'loloki* (Chr. 44) = *-palolоki* (Chr. 45) - bekruipen, kruipen over, gw. *lolo'*; *angondjo'ki butanna masere'* - het land Egypte betreden (Chr. 67), *mangemi ana'karaenga a'tannang-i kulantu'na todja la napangondjo'ki karaenga nai' ri djaranga* - de prins ging zijn knie bereid houden, zóó dat de vorst, als hij te paard steeg, erop kon treden (Makk. II 28), gw. *ondjo'*; *kurannuwangiko* - ik vertrouw op u, *tu nipanrannuwangi* - de man op wien men vertrouwt, *rannuwang* sec. gw.; *kuminasai* = *kupaminasai* - wien ik toewensch (in brieven); *-lurangi* = *-palurangi* - bevrachten, Wb. s.v. *lurang*; *sibitjarai* (Chr. 140) = *sipabitjarai* (Makk. I 72) - met elkaar beraadslagen, *pa* kan hier meervoudige beteekenis hebben; *-lumpakki* - bespringen, zooals de haan de hen (Wb.), *nipalumpakki ri tu ta ma'se'le'* - door een vrouw besprongen, een spreekwijze

die te kennen geeft dat een vrouw naar een man loopt, maar deze er niet van gediend is, gw. *lumpa'*; *nitjobatjobai ri setanga* - hij wordt door den duivel verzocht (Wb.), *manna ruwa ulungku ta kupatjobatjobai se're* - al had ik twee hoofden, ik zou er niet één op de proef willen stellen (eraan wagen), een spreekwijze die beteekent: ik denk er niet aan dat te doen; *-larī* (lari + i) - toeloopen op, *-palarī* (Wb.) - *idem*, vluchten naar, e.a.

Hier volgen eenige gevallen dat er tusschen korten en verbreeden vorm onderscheid wordt gemaakt: *-langeri* - luisteren naar, *-palangeri* - hooren van, *naikattepa kupalangeri* - eerst van u hooren wij dat (Chr. 30), gw. *langere'*. Het locatief-suffix kan zoowel de richting naar als van af aangeven, cf. andere talen, bv. Jav. *ngunduri* - teruggaan van, Soend. *njingkahan* - ontwijken, hier wordt van de verbreeding gebruik gemaakt om de beide richtingen te onderscheiden; *-ballaki, amallaki* - iemand of iets „behuizen", huisvesting verleenen, herbergen, in huis hebben, gw. *balla', langkara'ki tau amallaki anu kamma* - zelden hebben de menschen er zoo één in huis (het gaat om een wapen) (Chr. 281), *ampaballakki* - bewonen. De genoemde beteekenissen vloeien allen uit het transitief-suffix *-i* voort, ook: „bouwen op". Vgl. Boeg. Wb. *bolai* - huisvesten, actieve vorm zonder vermelding van prefix, men zegt ook: *bolai owang* - geld opbergen (Leesb. IV 16); *abolai* aldaar, ten rechte *-abolai*, passieve, verbreede vorm, is: 1. een huis zetten op, 2. huizen in. Vgl. Jav. *ngomahi* - 1. bewonen, 2. woning of huisvesting geven aan; Soend. *ngimahan* - 1. een huis zetten op, 2. een woning verschaffen aan, huisvesting verleenen aan. Het hechten van deze beteekenissen deels aan den korten, deels aan den verbreeden vorm in het Makassaarsch is dus secundair. — Van gw. *la'lang* - schaduw, zonnescherm: *nila'langi la'lang sipuwe* - hij werd beschaduwd door een half zonnescherm, d.i. een half zonnescherm werd hem boven het hoofd gehouden. In de zelfde beteekenis: *ikambe ki'pala'langi* - wij worden door u beschermd, doch anders: *pokobosi nugappa nupala'langi* (Wb.) - gij hebt schut gezocht onder een regenwolk, in welke beteekenis de korte vorm niet in gebruik schijnt te zijn.

Een voorbeeld dat er tusschen twee verbreede vormen, i.c. niet- en wel-intensief, onderscheid wordt gemaakt, is: *nabi ki'patagalliya* - de profeet aan wien wij vasthouden, gw. *tagala'*, doch: *apa kupanagalli* - lett. aan wat zal ik mij vasthouden, d.i. wat krijg ik als pand.

De hier vermelde verschillen houden met verbreeding of intensiveering geen verband, zij berusten op spraakgebruik.

Ten aanzien van het 2de transitief geldt in het algemeen hetzelfde als in het Boegineesch. De aanhechting van *-ang* geschiedt echter volgens dezelfde regels als boven voor het suffix van het 1^e^ transitief *-i* in het Makassaarsch werden aangegeven.

In verbinding met intransitieve werkwoorden is het suffix weer transitief-causatief, bv. *a'gau'* - werkzaam zijn, handelen, *anggaukang* - iets doen, verrichten; *ta kuwassengapi kutjandakang tunrung ganranna* - ik kan nog niet naar (op de maat van) zijn slaan op de trom dansen, d.i. ik weet nog niet hoe hij alles verlangt gedaan te hebben (Wb.), gw. *tjanda'*; *ambotorang* - dobbelen met (bv. geld), *a'botoro'* - dobbelen; *tugurang, nugurang, manugurang* - laten vallen, *tuguru'* - vallen.

Bij de in zichzelf transitieven doet zich weer het verschijnsel voor dat bij toevoeging van het suffix *-ang* soms het lijdend voorwerp eerste object blijft, soms objectverschuiving intreedt, voorts dat verschillende objecten als 1^e^ object naar voren geschoven kunnen worden. Blijft het lijdend voorwerp 1^e^ object, dan kan toch de toevoeging van *-ang* een nieuw element aan de beteekenis van het predicaatswoord toevoegen, bv. dat iets ten behoeve van iemand verricht wordt. Voorbeelden: *a'sare, ansare* = *-sareyang* - iets geven; *sambe* = *a'sambeyang, anjambeyang* - iemand vervangen, *daeng iyanu kutannang a'sambeyanga' a'balibaliya'* - ik heb Daeng N.N. aangewezen om mij te vervangen en als mijn plaatsvervanger op te treden, hier worden 2 synoniemen gebruikt, één met, het andere zonder suffix; *suro ta nipasang* - een zendeling die geen orders van noode heeft (Wb.), doch: *sikammamindjo napasangang-i surōngku* - zulks slechts (Nom.) werd aan mijn bode opgedragen (Chr. 300); *-tappasa'* - iets aanraken, *nitappassang ri batuwa* - met (het gewasschen goed) (Nom.) werden de steenen geraakt, d.i. het goed werd door slaan op de steenen gewasschen, *ri* zou hier achterwege kunnen blijven; *kukuta'nāngang-i tuwang apa are kutaeng nakiyokang-i kalau' iyanu* (Wb.) - ik vraag dit aan mijnheer, voor wat toch wel hij N.N. naar Makassar ontbiedt, 1^e^ object is N.N., *a'kiyokanga'* - iemand roepen voor mij (Chr. 115), doch iets verder: *kukiyo'dji* - ik zal hem roepen; *taena niyasseng angalleyai* - men wist niet wie het had weggenomen, doch: *barangbarangku naalleyana iyanu* - mijn goederen zijn (te mijnen nadeele) door N.N. weggenomen (Chr. 291); *andjo se'lẹka nabunowang-i baliya* - met die

kris (Nom.) doodt hij den vijand (Wb.), doch: *baliya nibunowang* - de vijand wordt gedood, *ambuno* - dooden. In de derde plaats kan de tijdsbepaling 1ᵉ object zijn: *allo nabunowanga-i* - de dag waarop hij gedood werd (Wb.); *allo na nilammassang anu* - de dag waarop men N. N. verdronken heeft (Wb.), doch ook met lijdend voorwerp: *nalammassang-i kalenna* - hij heeft zichzelf verdronken, d.i. hij heeft zich willens en wetens in moeilijkheden gestoken; *berang natebakkang* - met een hakmes werd gehouwen, doch: *natebakkang-i katjikoro'na* - haar werd de hals afgesneden (Wb.).

Een vergelijking van den verbreeden vorm van het 2ᵈᵉ transitief (*pa - ang*), die veel voorkomt, met den korten vorm toont veel overeenkomst met wat korte en verbreede vorm van het 1ᵉ transitief te zien gaven. Er zijn korte vormen waar geen verbreede naast staan, en omgekeerd. Daar beide vormen in verbinding met alle objecten voorkomen, is hier dus tusschen beiden geen verschil.

Bezit een werkwoord een korten en een verbreeden vorm, dan kan het zijn dat beiden gelijkwaardig zijn maar ook dat er een soort taakverdeeling intreedt in dier voege dat de korte vorm het eene, de verbreede een ander object regeert. Is het tijdstip 1ᵉ object, dan is de verbreede vorm regel, de instrumentaal heeft den korten vorm, de overige objecten zijn verdeeld. Enkele voorbeelden: Alleen in den korten vorm: *-tebakkang* - 1. iets afhouwen, 2. afhouwen met (zie boven); *tiyanangang* - 1. zwanger zijn van (Wb.), 2. zwanger maken (Chr. 146), gw. *tiyanang* - zwanger (= *tiyan - buik + *-an, lett. buikig, *tiyanan > *tiyanang*; — *ri'bakkang* - wegvliegen met, enz. — Alleen in den verbreeden vorm: *iya-iyannamo nakanakanaya napasapattānga* (Wb.) - welke woorden ook als eed worden gezegd, d.i. met welke woorden men ook zwere, *sapatta* - eed; *-pamangeyang* - gaan op zeker tijdstip, gaan in verband met; *iyamindjo ki'panrannuwangang ri tu ma'lompowa* (Wb.) - omtrent dit (Nom.) vertrouwen wij op den Goeverneur, sec. gw. *rannuwang* waarvan: *anrannuwang* (ri) - op iemand vertrouwen; *ampapala'kanāng* - verlof vragen heen te gaan voor. — Voorbeelden dat korte en verbreede vorm gelijkwaardig zijn: *iyatompa pole kukuta'nangang-i i tuwang* - naar dit voorts informeer ik bij mijnheer (Chr. 304), *iyadji kupakuta'nangang rikatte* (Wb.) - hiernaar slechts informeer ik bij u; *sungkeyang-i parabandaharaang anne utusange.... na nusuropanjungkeyang todong gaddong barangbarang battuwa ri paranggi* (Chr. 68) - open de schatkamers voor dezen gezant.... geef ook order de pakhuizen te openen voor de uit Frankenland gekomen

goederen; *kuwero' a'lampa amboyāng-i paballe manggengku* (Chr. 36) - ik wil het geneesmiddel voor mijn vader gaan zoeken, (ik zal zeker met u gaan) *a'paboyāng-i paballe djulu tau towanta* (Chr. 35) om het geneesmiddel voor onzen gemeenschappelijken vader te zoeken.

In enkele gevallen is de verbreeding nadrukkelijk, bv. *anggaukang* - iets verrichten, doch: *panggaukang le'ba' napanggaukanga* - de daden die hij gedaan heeft; *masing a'saremi bale salapanga, towaang atanna napasareyang* (Chr. 211) - de negen kiesheeren van Gowa gaven (wat, onbepaald), hoofden met dienaren (slaven) gaven zij.

Ten slotte volgen hier eenige voorbeelden dat korte en verbreede vorm niet geheel gelijk gebruikt worden: *-alleyang, angalleyang* - iets halen voor (Chr. 32), *andjo kayu nasuroalleyang tu ma'lompowa* - dat hout dat de Goeverneur heeft laten halen, doch iets verder: *andjo kayu.... na kusurōngngalle,* nog iets verder: *a'kulledja' a'suro pangalleyang-i* - ik kan order geven het voor hem te halen (Chr. 303), d... *-alleyang* ook „weghalen ten nadeele van" kan beteekenen, zagen wij boven; *-bayarang* - 1. iets betalen, 2. betalen met, *-pabayarang* - alleen het laatste; *-pareckang* - iets verrichten voor, *-papareckang* - verrichten op (tijdstip); *-pauwang* - iets vertellen (niet in Wb.), *ampapauwang* - over iets (1^e^ object) iets vertellen, *appa'ki tau rupanna ta maka nipapauwang ri appaka todong rupanna* - er zijn vier soorten van menschen tegen wie men niet kan spreken over de vier volgende soorten van dingen (Wb.), *ri* is hier overtollige toevoeging van het directe object, zooals in het Makassaarsch meer voorkomt; *-bangungang ulunna* - zijn hoofd opheffen (Makk. II 42), *garring ta kupabangungang* (Chr. 332) - een ziekte waarvan ik niet zal opstaan, *pamangungang-i masigi'* - een moskee voor hem oprichten, ook *a'pamangungang*; *bulang badjika nipamangungang balla'* - de maand die goed is om daarin een huis te bouwen (Wb.). Het is duidelijk dat het verschillend gebruik van korten en langen vorm met de verbreeding als zoodanig niet te maken heeft.

De beide transitief-suffixen kunnen in Boegineesch en Makassaarsch tegelijkertijd aan een werkwoord gehecht worden. In Maleisch en Javaansch is dat niet mogelijk maar het Soendaasch kent het wel, bv. *ngadoeoem* - deelen, *ngadoeoeman* - toedeelen, verdeelen onder, *ngadoeoemkeun* - iets deelen, *ngadoeoemankeun* - iets (1^e^ object) toedeelen aan. Om dichter bij huis te blijven, ook in het Bare'e is

het bekend (Bar. spraakkunst blz. 293 v.v.). De gedachte richt zich nu naar twee objecten, het object in den locatief en een ander. Zoover ik heb opgemerkt is in het Boegineesch de volgorde steeds *-iyang*, in het Makassaarsch *-iyang* en *-angi*. Het object van het laatste suffix is direct object. Voorbeelden in het Boegineesch: *rilamperiyang umuru'na* - zijn leven wordt verlengd, gw. *lampe'* - lang; *iya ubirittaiyang-i* - dit meld ik hun, gw. *biritta* - bericht, *-birittai* - berichten aan; *iya-ro paramata ribelobelowiyangengi salassa'na arunge* (Wb.) - die edelgesteenten waarmee het paleis van den vorst versierd was, vgl. *ada ribelowi* - opgesmukte taal, het object van *ribelobelowi* zou het paleis zijn; *ringgi' taelautulungiyangenga'* - de rijksdaalders waaromtrent gij aan mij hulp vraagt (Chr. II 243), vgl. *lanu taelautulungi* - aan N. N. vraagt gij hulp, *iyarega na ri kapala'na wanuwae na uwelautulungĕng* - dan wel, ik vraag aan het hoofd des lands hulp voor hem (Chr. II 246). — Verbreeding met *pa-*: *inanre ripabokongiyang-i suro* (Chr.[2] I 15) - rijst werd aan den bode als leeftocht meegegeven. — Verbreeding met *a-*: *to uwamanasaiyang detjeng* (Chr. II 209) - de man voor wien (Nom.) ik (naar) goeds verlang, d.i. de man wien ik goeds toewensch, vgl. *anĕssānna uwamanasai* (Wb.) - naar zekerheid verlang ik.

In het M a k a s s a a r s c h vindt men *-iyang* en *-angi*: *paballeya niballeiyang-i* (Chr. 40) - het geneesmiddel is hem als medicijn verstrekt; *nitawaiyang-i ri aenna* (Chr. 148) - zij werden hun door hun vader toegescheiden; *angkanakanāngi* - aan iemand (1e object) iets rapporteeren, gw. *kana*, ook: *-kanakanāngangi* (Wb.) met dubbel suffix *-ang*, geen voorbeeld; *teya tjokkotjokkowangiya'* - verberg mij (1e object) niet iets (Makk. I 117). Van beide groepen bestaan weer verbreede vormen, bv. *ruwantai' todong nipapalakkiyang-i* - 16 reaal worden daarvoor gevraagd, vgl. *patanna nipapalakki* - aan den eigenaar wordt gevraagd; *bassi napalokokiyang* - met een lans (Nom.) is iemand een wond toegebracht (Chr. 226); *ikau mange a'pabitjarāngi karaenga* - ga gij over hem tot den vorst spreken (Chr. 90); *pangapāngi* - iets hebben tegen (Makk. II 34).

Ten slotte kunnen in beide talen twee suffixen *-ang* samengaan, wijzende naar twee verschillende objecten. Bv. Boegineesch: *madjowāngĕng-i ba'ba' to Wadjo'e* - tegen de Wadjoreezen met de zweep zwaaien (Wb.), gw. *adjo*; *lĕbbina uwelorĕng-i nalanrowangĕnga' tjitjing duwa* - betreffende het meerdere verlang ik dat daarvan voor mij twee ringen vervaardigd worden (Chr. II 212), *ma'lanro* - iets vervaardigen, *nalanrowanga'* zou beteekenen: (de ringen) wor-

den voor mij vervaardigd, het tweede *-ang* bewerkt dus verschuiving; *poleangĕng* - brengen voor, *poleang* - komen met, brengen, *pole* - komen. — Makassaarsch: *tangaruwanreyala' nibalukangang-i* - het werd tegen 1½ reaal verkocht (Wb.), *ribalukang* - (iets) werd verkocht, gw. *balu'*. Soms komt een verdubbeling van *-ang* voor, waarvan ik geen verklaring kan geven, bv. *antamāngang ri bili'na* - binnengaan in haar kamer (Wb.), *antama-i binangaya* - de rivier binnengaan (Wb.), *antamāng* ontbreekt als werkw. (iets binnengaan), komt wel voor als substantief: intrede (Makk. II 46); zie ook boven *-kanakanāngangi* = *angkanakanāngi*. Van deze vormen zijn te onderscheiden 2de transitieven van secundaire grondwoorden op *-ang*, als Boeg. *djadjiyangĕng* - kinderen krijgen, van sec. gw. *djadjiyang* - kind, gw. *djadji*; Mak. *iyami andjo ki'panrannuwangang ri tu ma'lompowa* (Chr. 293) - voor dat hopen wij op den Gouverneur, *anrannuwang (ri) tuwang* - wij hopen (vertrouwen) op mijnheer (Chr. 288), *ma'rannu* - zich verheugen.

Wij vermeldden reeds (blz. 5) dat de Adriani's de verbreeding der passieve werkwoordsvormen met *pa-* het teeken van den duratief noemden, bv. Tont. *pailĕkĕn* - wordt gezien, als subst.: hetgeen gezien wordt; *kita aian im punti* - bij ons zullen bananen komen, *tio'o pakutukutuanu aku* - gij moogt mij volstrekt niet luizen, *paaian* - plaats waar telkens gekomen wordt. Het relatief meer duratieve karakter van den verbreeden boven den korten vorm is lang niet altijd duidelijk, zooals t.a.p. opgemerkt. In de Filippijnsche talen is het niet anders. Lopez [1]) geeft bv. voor het Tagalog de volgende voorbeelden: *gawin mo ang bahay* - maak het huis!, *pagputulin mo ang yantok* - kap de rotan! en zegt dan, de verbreeding „intensifies the action somewhat". Bij het locatief-passief gebruikt het Tagalog den verbreeden vorm als het directe object een plek is, bv. *ang manga' bata'y tinuruan nang pare* - de kinderen werden onderricht door den priester, *ang bahay na ito'y pagtuturuan nang pare* - in dit huis zal de priester onderricht geven.

Uit de in deze paragraaf gegeven voorbeelden is gebleken dat er in Boegineesch en Makassaarsch nog minder onderscheid tusschen korte en verbreede vormen (Boeg. *pa-*, *a-*, Mak. *pa-*) te maken is dan boven, in zooverre het duratieve van de laatste niet of nauwelijks spreekt. Verder dat het gebruik van den eenen of den anderen

---

1) C. Lopez, Preliminary study of the affixes in Tagalog blz. 43 v.v., Manila 1937.

vorm vaak aan het woord gebonden is, los van de beteekenis. Van beteekenis zijn de verbreedingen nog steeds waar het geldt verschuiving van object te bewerkstelligen.

§ 4. *Enkele afgeleide substantieven.*

De hier te bespreken substantieven zijn die, afgeleid met *pa — ang* en *a — ang* in het Boegineesch, met *pa — ang* en *ka — ang* in het Makassaarsch.

De Makassaarsche *pa — ang* en *ka — ang* vormen zijn met gelijksoortige afleidingen in Javaansch en Soendaasch te vergelijken; *ka — ang* vormt abstracte begrippen, die in het Nederlandsch met woorden op -heid, -dom, -schap e.d. weer te geven zijn, bv. *kabadjikang* - goedheid, van *badji'* gw. v. „goed"; *kakalumannjangang* - rijkdom, van *kalumannjang* - rijk; *katuma'ilalangang* - het tu ma'-ilalang-schap, rijksbestierder- of patihschap; *kalompowang* - grootheid, rijkssieraden, van *lompo,* gw. van „groot"; *kadjariyang* - wording, ontstaan, van *djari* - worden; *kabayarang* - betaling, gw. *bayara'*. — *pa — ang* heeft ten eerste plaatsaanwijzende beteekenis: *papangadjaiyang* - sirihdoos, *pangadjai* - sirih en toebehooren; *pasolongang* - plaats waar vloeit, *a'solong* - vloeien. Ten tweede drukt het een werking, een verrichting, een werkzaamheid e.d. uit, minder abstract dan de afleiding met *ka — ang: pale'bakkang* - beëindiging, voltooiïng, beslissing, vonnis, *kalebakkang* - einde. In dit laatste geval is het prefix ten rechte *pa'-*, het kan ook *pa*^{ng} luiden.

De *ka — ang* afleidingen van het Makassaarsch correspondeeren met *a — ang* (= *a' — ang,* ook *ar — ang* en *a*^{ng} — *ang*) in het Boegineesch: *adetjengĕng* - goedheid; van *detjeng* gw. van „goed"; *asugirĕng* - rijkdom, van *sugi'* gw. van „rijk"; *atomaradjăng* - het Gouverneur-schap, *to ma'radja* - Gouverneur; *aradjăng* - grootheid, rijkssieraden; *antjadjīng* - wording, ontstaan, gw. *djadji; amadjarĕng* - betaling, gw. *wadja'*.

Aan Makassaarsch *pa — ang* (= *pa' — ang,* althans in niet-plaatsaanduidende beteekenis, ook *pa*^{ng} — *ang*) beantwoordt Boegineesch *pa — ang* (= *pa' — ang* met zelfde voorbehoud, *par — ang, pa*^{ng} — *ang*), doch vaker *a — ang* (*a' — ang, ar — ang, a*^{ng} — *ang*) bv. Mak. *pangasengang* - gw. *aseng* = Boeg. *padisĕngĕng* - gw. *isĕng,* prefix *par-, d* staat voor *r* - kennis, wetenschap, een kunde; doch: Mak. *pasidjandjiyang* = Boeg. *asidjantjīng*(*ĕng*) - verbond; Mak. *pamileyang* gw. *pile* = Boeg. *angilĕng* gw. *ile* - uitschot. Dit geldt ook

wanneer *pa — ang* plaatsaanwijzend is, bv. Mak. *padje'nekang* - badplaats, badkuip, gw. *dje'ne'* - water, Boeg. *atjĕmmĕng, tjĕmme* gw. v. „baden"; *pamolikang* - bewaarplaats, gw. *boli',* Boeg. *atarōng* van *taro.* — Een voorbeeld van *par-* in het Boegineesch levert *parambokĕng* = *pangambokĕng* - naam dien men als vader draagt, *ambo'* - vader; een voorbeeld van *ar-*: *arukisĕng* - schrijfpapier, gw. *uki'*; Boeg. *parengĕrrang* = *arengĕrrangĕng* - nota, gw. *engĕ'.*

Het Boegineesche prefix *a-* is dus niet identiek met Mak. *ka-*. De gelijkheid zou alleen betoogd kunnen worden op grond van het feit dat het Boegineesch de aanvangsconsonant van een woord, ook van de tweede lettergreep, somtijds laat vallen, bv. Mak. *kuli',* Boeg. *uli',* Mal. *kulit* - huid. Maar het betreft hier niet de aanvangsconsonant van een woord, maar van een prefix en formatieven plegen zeer resistent tegen klankverzwakking te zijn. 't Is ook niet aan te nemen dat *ka-* in dit geval tot *a-* zou zijn gereduceerd, terwijl het prefix zich in alle andere gevallen gehandhaafd heeft. Matthes heeft er reeds op gewezen (Spraakkunst blz. 130) dat Boeg. *a-* in het Makassaarsche nu eens met *pa-,* dan weer met *ka-* is weer te geven. Er is inderdaad in het Boegineesch, ook hier, geen scheiding tusschen *a-* en *pa-* te maken; men kan ze niet willekeurig in elkaars plaats gebruiken, maar de beteekenissen gaan in elkander over. Zelfs in het Makassaarsch is de scheiding tusschen *pa-* en *ka-* niet altijd bewaard. Men zegt: *katinrowang* - slaapplaats, bed. Dit kan niet de oorspronkelijke beteekenis zijn, die is zoo iets als „slaperij", doch door een begrijpelijke begripsovergang op de plaats daarvan overgebracht. Men vergelijke bv. Nederl. „kokerij" met „traankokerij", bij het laatste denkt men, in tegenstelling met het eerste, aan de plaats waar de traan gekookt wordt. Jav. en Soend. zeggen hier zuiverder: *paturon, panghecsan.* Mak. *katallassang* is „het leven", maar ook concreter: middelen van bestaan.

't Blijkt dus dat ook bij de vorming van substantieven in het Boegineesch *pa-* en *a-* als gelijkwaardige prefixen naast elkander staan.

§ 5. *De partikel a.*

Alleen de partikel *a* die in vorige paragrafen met hamza, *-r* of nasaal tot een prefix verbonden behandeld werd, zal hier nader besproken worden.

De Indonesische talen zijn opgebouwd uit grondwoorden en partikels. Ontstaat door de aanhechting van een partikel een nieuw woord

of een nieuwe vorm, welks beteekenis van die van het grondwoord onderscheiden is, dan is de partikel formatief en is zij *pre-, in-* of *suffix*. De beteekenis van elk, gw. en suffix, vindt men in bepaalde menging in het nieuwe begrip terug.

't Gaat met de partikels niet altijd zoo. 't Kan ook zijn dat zij wel aan het gw. verbonden worden, zelfs zoo nauw aansluiten dat de klemtoon verspringt, doch zonder de beteekenis van het gw. aan te tasten. Haar invloed gaat dan niet verder dan het woord waaraan zij gehecht worden een zeker relief te verleenen, er de aandacht van den hoorder op te vestigen dan wel het in een bepaald licht te stellen, bv. een vraagpartikel.

De naam „nadrukwijzer", dien men veelal aan deze woorden geeft, is in zooverre juist dat zij tot op zekere hoogte de plaats van het rede-accent innemen. Over het algemeen zijn rede- en woord-accent, wel te onderscheiden van muzikaal accent, in de Indonesische talen zwakker dan in de onze. In plaats daarvan is het gebruik van nadrukwijzers zeer in zwang. Zij kunnen het woord waarop de aandacht wordt gevestigd, voorafgaan of volgen. Zij leiden een zelfstandig bestaan, d.w.z. zij worden naar behoefte gebezigd, bv. Mal. *-lah*, Soend. *nja, teh,* Jav. *-ta,* Mak. *-ma,* Boeg. *-na* enz., dan wel zij treden met bepaalde grondwoorden in constante verbinding op, bv. Mal. *ini* (*i* + *ni*), Jav. *kowe* (*ko* + *e*) enz., dit laatste vindt men vooral bij demonstratieven en pers. voornaamwoorden.

De in de voorafgaande paragrafen besproken partikels *pa* en *a* waren prefixen, zij kunnen ook zelfstandige partikel zijn.

De algemeene beteekenis van *pa,* enclitisch gebruikt, is: „nog aan den gang", dus duratief, naar omstandigheden nadrukleggend, bv. Boeg. *de'pa* - nog niet, *kuwae topa* - evenzoo ook, en voorts, in verbreeden vorm: *ma'lasa ĕmpa* (Chr. II 249) - nog ziek; Mak. *inai-pa* - wie wel!; *naija ri djongaya naboyapaki'* - wat het hert betreft, dat ben ik nog voor u aan het zoeken (Chr. 283). Dit is in wezen dezelfde beteekenis als van het prefix *pa.*

Ten aanzien van *a* valt het volgende op te merken:

Woorden van een klemmend karakter, zooals demonstratieven, en ook persoonlijke voornaamwoorden, hebben de neiging door veelvuldig gebruik aan expressief vermogen in te boeten. De Indonesische talen verhelpen dat door toevoeging van partikels welker eigen beteekenis soms nog meer of min duidelijk spreekt, soms geheel verloren is gegaan, zoodat zij alleen tot versterken en nadrukkelijker maken van het gw. dienen. Verbreeding is als een nieuwe lading. Zoo'n ver-

breede vorm kan op den duur weer verzwakken, het Tontemboansch levert hiervan frappante voorbeelden, bv. *itu* (*i* + *tu*) - die, dat (noch bij spreker noch bij aangesprokene, doch pas genoemd) wordt nogmaals met *i* verbreed tot *iitu*, waarvan weer met lidw. *ĕn ĕn iitu* of *niitu*, met *si siitu* (uit: *si iitu*) (Tontemb. spraakkunst blz. 254). Ook Boeg. en Mak. beschikken over vele versterkende partikels. De zelfstandige pers. vnwn. onderscheiden zich in het Boegineesch van de enclitische door verbreeding, meestal met *i-*, bv. 1e pers. *a'* (uit **ak*) wordt *iya'*, 2e pers. *ko* of *o* - *iko, iyo*, 3e pers. *i* - *iya*, 1e pers. meerv. excl. *kĕng* (uit *kam) - *ikĕng*. De zelfstandige vorm wordt verder versterkt met *ri*, een isoleerend voorvoegsel, als prepositie „te, naar, van", bv. *ija' riya'* (= *ri* + *iya'* - wat mij betreft, *ik* (met nadruk) (Chr. II 225). In het Oud-Jav. heeft *ri* dezelfde functie, Soendaasch verbreedt dit met *a* tot *ari* - wat betreft. Mak. heeft *anrinni* - hier = *a* + *n* + *ri* + *inni*; *inni* is in het Mak. onbekend maar komt voor in het Saleyersch - deze, dit. Vgl. nog Boeg. betrekkelijk vnw. *anu*, Soend. *nu, anu*.

De grondvormen der pers. vnwn. kunnen ook met *a* verbreed proclitisch gebruikt worden en nogmaals met *ri* zelfstandig. Voorbeelden: *riao, riyako* - gij!, *riyai miri'*, *riyaki'* (ook: *riyakĕng*) *tĕppa* - hij (de wind) blaast, wij worden getroffen, *tadewĕ'-awa'* - ik keer terug, (ook als conjunctief op te vatten: dat ik terugkeere, laat mij terugkeeren), *mpakkang-ao* - gij hebt op schoot (I La Galigo).

Ook wordt verbreed door *achtervoeging* van *-a*, bv. *ku* = *kuwa* = - *aku* (*muwaku monro* - daar zult gij wonen, Tan. 3); *mu* = *muwa* - slechts, *to, towa* - daarbij, bovendien. Ziende dat de zelfstandige pers. vnw.n de verbreede enclitische zijn, lijkt het waarschijnlijk dat het pers. vnw. 3e pers. *ija* - hij, zij = *i* (enclitische vorm) + *a*.

In het Soendaasch zijn alle vragende voornaamwoorden van een enclitisch *-a* voorzien: *naha* - algemeen vraagwoord, ook: wat, *saha* - wie (wie wèl), *iraha* - wanneer, *sabaraha* - hoeveel, *koemaha* - hoe, hoedanig; *h* is klinkerscheider. Hiermee te vergelijken Jav. *apaha* - wat toch wel, en dit is weer hetzelfde als *loengaha* - ga!, zoodat het uit Oud- en Nieuw-Javaansch, Malagasi, Bisaya en Boegineesch bekende conjunctief-suffix *-a* ditzelfde *a* blijkt te zijn. In Boegineesche geschriften vindt men dit *-a* zelden, maar in de door Matthes gepubliceerde brieven (Chr. II 208 v.v.) is het volstrekt niet zeldzaam.

De partikels *pa* en *a* zijn dus in oorsprong niet hetzelfde, *pa* is duratief en vandaar aandacht vragend, nadruk vestigend, *a* legt nadruk door haar demonstratieve beteekenis. Beider beteekenis kan dus

op hetzelfde uitloopen en zoo laat zich verklaren dat zij in het Boegineesch in de verbreede vormen gelijkwaardig zijn.

§ 6. *Verbreeding met pi- in het Makassaarsch.*

In het hoofdstuk dat over de factitieven handelt zal, wat het Makassaarsch betreft, naast het uit zeer vele Indonesische talen bekende prefix *pa-* ook een daarmee gelijkwaardig prefix *pi-* besproken worden. Van zoo'n *pi-* factitief kan dan weer door achtervoeging van *-i* een eerste transitief worden gemaakt.

Nu vindt men echter eenige met *pi* — *i* afgeleide werkwoorden waaraan geen factitieve beteekenis kan worden toegekend. De volgende voorbeelden kunnen dit toelichten.

taena ero' ampilangeriya' - er is niemand die naar mij wil luisteren (Wb.), vgl. *inai-ka nupalangeri* - van wien hebt gij dat gehoord? (Chr. 58). Daar het suffix *-i* zoowel de richting naar als van af aanwijzen kan, is het verschil in beteekenis van *-pilangeri* en *-palangeri* niet uit de prefixen te verklaren en berust het dus op spraakgebruik. — De verhouding is juist andersom in: *-pilarī* (= *pilarii*) - wegloopen van, ontloopen, uit het leven scheiden, nalaten, en *palarī* - vluchten of hardloopen, naar;

ki'piyassengassengi ero'na (aldus Makk. II 49, het Wb. heeft *ampiyasse-assengi*) - wij verdiepen ons in de strekking (van het verhaal), vgl. *pangassengi* - kennis nemen van (Wb., zie aldaar s.v. *asseng* voor meer voorbeelden en uiteenloopend gebruik). Naast een intensieven vorm met *pa*ⁿᵍ- staat hier een niet-intensieve, herhaalde vorm met *pi-*. Te onderscheiden van de afleiding met factitief *pi-*: - *piyassengiyang-* van iets (1ᵉ object) kennis geven aan;

-pigappagappai - ergens zooveel mogelijk aan vatten (Wb.), *taena tong balu'balu' ta napagappai sawala'* (Makk. I 79) - er zijn ook geen koopwaren waarmee geen winst behaald wordt, lett. waarvan geen winst verkregen wordt, *anggappa* - krijgen, vatten;

a'piyassaassai - zich goed op de hoogte stellen van (Makk. I 10) = *assai, angassai, assa* - vast, zeker;

Naast *pi-* staat niet altijd een verbreeding *pa-*, bv. *inai ampibalukiko djaranga* - wie heeft u het paard verkocht (Wb.); *gowadji napirapiki* - (Sanrabone) zal tot Gowa komen (Chr. 214), *manrapi'* - bereiken; *pikullekullei mange ko* - ga zooveel gij kunt, *angkulle, ma'kulle* - kunnen; *nipisalingi ngaseng mi ri karaenga* - zij werden allen door den vorst met wisselkleederen beschonken; *pipakei djarang* - een

paard opzadelen, doch: *pipakei paballe* - geneesmiddelen toedienen aan, is factitief, *pake* - (zich) kleeden ;*na punna mange karaenga ri balla'nu rappowi na punna mange sabanaraka ri balla'nu pibarai* - als de vorst zich naar uw loge begeeft, onthaalt hem, als de havenmeester zich naar uw loge begeeft, geeft hem een buikband (*bara*) ten geschenke (Chr. 213), maar: *-papibaraiyang* - iets bij iemand in den gordel steken, is factitief; *-pibunobunowi* - gedurig dooden (Wb.); deze vorm staat onder de afleidingen van *buno* - op zichzelf; „dooden" is - *buno,* doch vgl. Jav. *mateni,* Soend. *maehan*; het meervoudige ligt in de herhaling, mogelijk door *pi-* versterkt, immers, *pa-* kan een meervoud te kennen geven. Er is een gezegde: *natjiniki mate napibunobunowi pole* - hij ziet dat (de man) dood is en vermoordt hem nog meer, d.w.z. iemand die reeds in het ongeluk is, nog dieper in de ellende storten.

De gegeven voorbeelden vertoonen een aan *pa-* gelijkwaardige verbreeding *pi-*. Matthes schrijft *pi-* zonder hamza, ik vermoed dat de uitspraak inderdaad zoo is. De vorm is altijd dezelfde, intensieven komen niet voor.

§ 67. *Factitieve werkwoorden.*

Naast het wijd-verbreide zg. causatief-prefix *pa-* beschikken Boegineesch en Makassaarsch nog over nevenvormen, men kan ze tesamen het best *factitieven* noemen. Het Boegineesch bezit drie zulke factitieven: *pa-, po-, pe-.* De aanhechting geschiedt bij allen op dezelfde wijze, zij worden tusschen actief- of passief-prefix en het grondwoord ingeschoven, bv. *ma'tĕttong* - staan, *ma'patĕttong* - laten staan. Men zal ook vinden *patĕttong,* volgens den regel dat wanneer een grondwoord nog andere prefixen draagt, *ma'-* gemakkelijk wordt weggelaten[1]. Vóór een met klinker beginnend grondwoord kan *a* van het prefix uitvallen, bv. *-paanre* = *panre* - doen eten, spijzigen; *ma'painrĕng* = *-pinrĕng* - uitleenen; *pautama* = *putama* - binnen laten gaan; *paenre'* = *ma'penre'* - doen klimmen; *-paonro* = *-ponro* - doen wonen; *-paĕtti* = *-pĕtti* - doen wegdruipen. Een verdere eigenaardigheid doet zich voor bij de intensieven, omdat de nasaal wel eens tot het gw. gerekend wordt[2]). Zoo is van gw. *aru'* het eenvoudig werkwoord *mangaru'* - trouw betuigen met woord en gebaar; men scheidt dit als *ma-* en *ngaru',* voegt dan *pa* in, zoodat de factitieve

---

1) Zie boven blz. 2.
2) Vgl. boven blz. 3.

vorm wordt: *ma'pangaru'* - trouw laten betuigen, doch naast *ma-ngenre'* - stijgen, staat *ma'paenre'* - laten stijgen; een regel schijnt hier niet te geven. 't Zelfde bij prefix *mar-*, bv. *marola* - volgen, gesplitst in ma + rola, waarvan (ma')*parola* - doen volgen, onderwerpen, gw. is *ola*.

Bij het *pa-* factitief zijn er twee subjecten, het eerste subject veroorzaakt, het tweede handelt of is, al naar de beteekenis van het gw. Een object behoeft niet aanwezig te zijn. Men zou dit factitief een dubbel-werkwoord kunnen noemen.

Een tweede factitief heeft het prefix *po-* of *pu-* [1]). Het subject is weer veroorzakend, het maakt dat iets of iemand wordt tot datgene wat het gw. uitdrukt of beschouwt het als zoodanig. Er is geen 2de subject, maar de handeling is niet afgescheiden van een object te denken.

Het derde factitief wordt met *pe-* of *pi-* [2]) gevormd. Het heeft met *po-* gemeen dat er slechts één subject is, maar staat bij dit laatste het veroorzaken dat, het beschouwen als, op den voorgrond, kan men daarbij twee fazen onderscheiden: het veroorzakend optreden en de daardoor teweeg gebrachte staat van zaken, *pe-* brengt een intransitief begrip rechtstreeks met een object in verbinding, het versmelt met dit intransitief begrip tot een nieuw dat transitief is. Het is dus het zwakst factitief en werkt onmiddellijk, als kortsluiting. Het object is hier van overwegend belang, immers de formatie dankt haar ontstaan aan de behoefte een object in de handeling te betrekken. De aandacht die bij *po-* over handeling (met inbegrip van „beschouwen als") en object verdeeld was, helt hier naar het laatste over.

De hier gegeven voorstelling is schematisch, in werkelijkheid bestaan er allerlei overgangen. Bij het *pa*-factitief zal men de duidelijkste voorstelling van 2 subjecten kunnen vinden als het gw. een handeling is en dan nog kan de spreker het zich zóó voorstellen dat hij den gelaste aan het werk ziet dan wel last en daad als een gecombineerde handeling van zichzelf ziet uitgaan, vgl. ik laat Jan een brief naar de bus brengen, ik laat Jan een brief zien. Maar het is wel waar dat bij *pa-* de scheiding van subjecten potentieel aanwezig is. Is het gw. een neutrum: maken dat iets is of met *ri-* in, samengesteld, zooals veel voorkomt: maken dat iets in iets is, dan wordt de positie van het 2de subject nog minder actief. De volgende

---

1) In het Boegineesch kunnen *o* en *u* wisselen.
2) *idem* *e* en *i*.

voorbeelden kunnen dit toelichten: *-luttu'* - vliegen, *-paluttu'* - laten vliegen; *patonang ri surĕ'* (Chr. II 214) - neerleggen in een brief, *ma'tonang* - zitten; *parewĕ'* - doen terugkeeren, terugzenden, *nrewĕ'* - terugkeeren; *-palele* - laten rondgaan, *ripalelesi paupauwe* - men laat het verhaal tot iets anders overgaan, *ma'lele* - rondgaan; *palalo* - laten voorbijgaan, vergunnen, *lalo* - voorbijgaan; *putama* (*pautama*) - binnen laten, *mutama* - binnengaan; *kompaniya muto upamatesiri'* - ook maak ik dat de Comp. dood van schaamte is, ik maak de Comp. doodelijk beschaamd; *ma'padĕppungĕng* - bijeenroepen, *ma'dĕppungĕng* - bijeenkomen, *dĕppungĕng* sec. gw.; *ma'pasisapi'* (Chr. I 23) - elkaar doen vervangen, tegen elkaar ruilen; *ma'sapi'* - vervangen (door iets anders); *pakawing* - een huwelijk sluiten (door den huwelijkssluiter), *ma'kawing* - een huwelijk sluiten (vóór den huwelijkssluiter); *ma'pasusu* - zogen, *ma'susu* - zuigen; *napalalĕng-i Allah* - A. laat het gaan, gedoogt het, *ma'lalĕng* - gaan, *lalĕng* - weg; *de'towa napasawĕka'* - ook heeft hij mij niet aangesproken (lett. laten antwoorden) (Chr. II 241), *-sawĕ'* - antwoorden; *-painrĕng, pinrĕng* - uitleenen, *minrĕng, manginrĕng* - leenen; *-paribokoro'* - in een kom (*bokoro'*) doen; *pamaradeka* - in vrijheid stellen, vrijlaten (een slaaf); *napaditana-i ewangĕnna* - zij brachten hun wapens (uit het huis) omlaag (Chr. I 22); *pabĕlli, de' upabĕlliko* - ik verkoop niet aan u (Wb.), gw. is *wĕlli, w* kan tusschen 2 klinkers in *b* overgaan, *w* aan het begin van een woord kan wegvallen (*wugi'* = *ugi'*), *ĕlli* is gw. van koopen; *-patauseuwa* - tot één volk maken (i. c. van 2 volkjes); *pakalu'i botingkalu'na* (Chr. I 20) - hij wond zijn haarvlechten (om het hoofd), *ma'kalu'* - zich winden (om iets); *i tuwang muwa kupasaliwĕngbitjara* (Chr. II 216) - mijnheer alleen stel ik buiten discussie enz. — Doch: *kupapada ko ambe'ku* - ik beschouw u als mijn vader (alsof u mijn vader ware), *-papada ale* - zich gelijkmaken met, d.i. zich gedragen zooals een ander zich gedragen zou hebben, *pada* - gelijk; *upatongĕng-i satu adamu* (Chr. I 3) -ik acht uw woorden juist, ik beaam uw woorden, van *tongĕng* - juist, waar, hier is *pa-* zwak factitief, vgl. Mak. *-patodjeng* - waar maken, bevestigen, van *todjeng* - waar.

Het tweede factitief met *po-* wordt vooral van grondwoorden-substantieven gevormd, minder van adjectieven of wat daarmede gelijk te stellen is, zelden van werkwoorden.

Van substantieven afgeleid is de beteekenis iets of iemand beschouwen als zoodanig of maken dat iets of iemand zulks wordt.

Deze beteekenissen liggen dicht bij elkaar en komen naast elkaar voor. 't Kan zijn dat de *agens* - veroorzaker handelt voor zich of voor een ander. Voorbeelden: *upowawine-i* (Chr. I 14) - ik huw haar, neem haar tot echtgenoote, *ma'bawine* - huwen, een echtgenoote nemen, *wawine* - vrouw, echtgenoote; *-polakkai* - tot man nemen (Wb.), maar ook: *upolakkai ana'mu* (door den vader van het meisje gezegd, Hs.) - ik zal uw kind tot echtgenoot (mijner dochter) maken, beiden voldoen aan de definitie: maken dat iemand echtgenoote wordt; *lakkai* - man, echtgenoot; - *potĕkkĕng* - bij wijze van staf gebruiken, d.i. iemand als geleide nemen, *tĕkkĕng* - staf; een moederlooze knaap zegt tot zijn vader: (gij) *kupoina kupoama* - ik beschouw u als —, gij zijt voor mij, vader en moeder (tegelijk); *napoinanre bale* - zij werden tot aas van de visschen gemaakt, *pupu'ni tiku' ri barugae poinanre-i rapĕng merana* - den ganschen dag zaten zij in de audientiezaal sirih te kauwen (bij wijze van voedsel, omdat hun geen eten verstrekt werd). — De beteekenis kan ook zijn: tot iets hebben, bv. *popadaworowane* - tot broer hebben, hiermee te vergelijken: *djadji tau* - mensch zijn; *powunga wunga palallo* - voortreffelijke bloemen tot bloem hebben (Chr. II 339); *-powidja* - tot nakomeling hebben of krijgen, als zoodanig beschouwen; *riporappa* - hij wordt beroofd, doch *rappa-i waramparanna lanu* - de goederen van N. N. rooven; *tĕ'napowadĕ'-i tanae ri Luwu'* - dat is geen adat in L. Afwijkend: *ana'riporupa* - een kind dat een goed voorkomen heeft (Wb.), *rupa* - voorkomen. Van adjectieven: *-podetjeng* - maken tot iets dat goed is, iets goed maken, *ma'detjeng* - goed; *upotanĕ'i* - ik beschouw het als drukkend, ik voel mij er door bezwaard, *ma'tanĕ'* - drukkend; *iyanaro ma'sĕrro napotau'-i* - dat was het juist wat hem groote vrees veroorzaakte (Samenspraken blz. 43), *ma'tau'* - bang zijn voor; *taniya upoma'busung* - moge ik er geen opgezwollen buik van krijgen (Wb.), lett. moge ik niet veroorzaken dat ik *ma'busung* - een opgezwollen buik hebbende, word, dit is het eenige, mij bekende geval dat het volledige adjectief grondwoord is; *muponawolinro sompĕ'ku boting* - mijn wegzeilen om te gaan trouwen maakt gij tot aanleiding om met het voorhoofd naar beneden gebogen te zitten, *ma'nawolinro* - (aldus) zitten; *naiyana napomate* (Chr. I 489) - lett. dat maakte hij tot oorzaak van zijn dood, d.i. daaraan stierf hij; *gau'e napogau'i* - het werk dat hij verricht (lett. tot werk maakt) (Chr. II 1). Van werkwoorden: *-polempo* - maken dat gaat, *lempo* - gaan, hier is geen verschil met *pa-*; *napomanasae* - het door hem verlangde (Wb.), lett. tot verlangen gemaakte, waardoor iets meer nadruk op het object valt; *-potuwo* -

laten leven, *napatuwoni sulona* - zij staken licht aan (Leesb. III 22), *tuwo* - levend, ook hier schijnt geen verschil met *pa-* te bestaan.

Het derde factitieve prefix *pe-* verbindt, als gezegd, het intransitieve begrip met een object. Men kan zich dit zoo voorstellen dat het object door het factitieve prefix als het ware tot het verbaal begrip wordt opgestooten, waardoor de verbinding tot stand komt. Nu is boven gebleken dat dit ook door het suffix *-ang* en de verbreeding met *pa-* of *a-* kan worden tot stand gebracht, zij vormen dus met *pe-* verschillende middelen om tot hetzelfde doet te geraken. Behalve met verba wordt *pe-* ook met adjectieven verbonden, alsdan wendt het subject de eigenschap aan in verband met een object, doch dit gaat niet zoover dat zij tot een eigenschap van het object wordt gemaakt.

Voorbeelden: (ik verzoek u) *napeleleenga' kumaiye* (Chr. II 215) - dat gij mij van hier laat verhuizen, even later in denzelfden brief: *napalele i tuwang* - mijnheer laat mij verhuizen. Theoretisch is het verschil, dat het eerste als een handeling van „mijnheer" gezien wordt, het tweede als een veroorzakend optreden van denzelfden, terwijl de vraagster het verhuiswerk doet. De beteekenissen liggen zoo dicht bij elkaar, dat 't de vraag is of de schrijfster zelf verschil bedoelde te maken; *mupelino anging miri'* - (tot den Schepper) gij doet den waaienden wind verschijnen, *ma'lino* - verschijnen; *mupetĕddĕng* - gij maakt dat (een ander) verdwijnt, dit is niet geheel hetzelfde als: gij laat verdwijnen; *ĕngkana seuwa wĕttu ma'elo'na arung ma'salauli'e no' ri tanae pedetjingiwi ase-ro riyolobolana* (Chr. I 7) - op zeker tijdstip wilde de melaatsche prinses (uit het huis) afdalen om de padi vóór haar huis goed te leggen (het gaat hier om drogen van de padi), niet: om te maken dat de padi goed was, zie boven bij *podetjeng*; *pedetjengi* is 1e transitief, lett. goed doen aan, *pedetjĕng* komt niet voor; *iyatona napegau'* (Chr. I 6) - dit voorts werd door haar verricht, *ma'gau'* - handelen, werkzaam zijn, er is practisch geen verschil met *pogau'*, beide woorden worden dooreen gebruikt; *ma'-pesaro* - loon geven, *ma'saro* - loon erlangen, hier is geen verschil met: *ma'painrĕng* - uitleenen, *minrĕng* - leenen; *ma'pesissi'* - iets beschouwen zooals men *sissi'* - schubben v. d. hanepooten, beschouwt, d.w.z. goed onderzoeken; de schubben zijn van beteekenis bij de hanengevechten.

Het Makassaarsch vertoont een geheel ander beeld. Het prefix *pu-* (Boeg. *po-*) ontbreekt en de prefixen *pa-* en *pi-* (Boeg. *pe-*) staan

anders tot elkaar. Er is één mij bekende vorm met *pu-*: *puwali* - antwoorden, doch dit staat m.i. voor *pawali*; onder invloed van de volgende *w* is *a* in *u* overgegaan, men zegt ook *suwali* = *sawali*, waar van een prefix *su-* geen sprake kan zijn.

Het prefix *pa-* komt met het Boegineesche overeen. Vóór klinkers kan de klinker van *pa-* uitvallen, maar 't gebeurt zelden, bv. *-paantang* = *-pantang* - doen wonen, doen blijven; *ma'painrang* = *-pinrang* - uitleenen; *a'paenteng* = *penteng* - doen staan; *-paondjo'* = *-pondjo'* - doen treden; van elisie vóór *u* is mij geen geval bekend. Verder doet zich ook hier de eigenaardigheid voor dat de nasaal van den intensief bij vorming van het factitief tot het gw. gerekend wordt, bv. *mangadji* - den Koran leeren reciteeren, gw. *adji*, *a'pangadji* - den Koran laten leeren reciteeren, dat onderricht geven. Voorbeelden: *iya napatjinika Alla taala ri gau' ta'lenguka* - hij wien A. de verborgen dingen laat zien, *iya* is Nom., *a'tjini'* - zien; *-palari* - op de vlucht jagen, *lari* - wegloopen; *paballa'balla' ana'na* - zijn kinderen uithuwelijken (Wb.), *a'balla'* - te huis zijn, wonen, zijn intrek nemen, *a'balla'balla' mi* - hij heeft een eigen huis, hij woont op zichzelf, *balla'* - huis; *-pariballa'* - in huis opnemen, huisvesten; *-pasukku'* - volkomen maken, voltooien, *sukku'* - volkomen; *-paniya'* - maken dat iets er is, *niya'* - er is, er zijn; *padjulu* - gemeenschappelijk doen, als gemeenschappelijk goed beschouwen, *djulu* - gemeenschappelijk, gemeen; *suro-i a'bela' romang na napakoko-i* - geef last bosch te kappen en tot tuingrond te maken (Mandja 11), *koko* - tuin, in het Boeg. zou hier *po-* passen; (*a'*)*pasaniyasa* - iets gereed maken, ook reflexief: zich gereed maken (Chr. 23), *saniyasa* - gereed; *lanri napasayaku tu ma'lompowa anne ribitjaranna katjipuranga* - dewijl de Goeverneur medelijden met mij heeft wegens den hongersnood (Wb.), *ku* is object van *napasaya*, *lanri* vergt hier een substantief-constructie, *saya* gw. = Mal. *sayang*, in het Boeg. zou hier *pe-* passen; *-papangkulu'* - als bijl aanwenden, *a'pangkulu'* - hakken met een bijl, *pa-* is hier zwak factitief; *napatope sibirangang* - zij draagt een enkel stuk katoen als lendendoek (*tope*).

Het prefix *pi-* komt in eenige gevallen met Boeg. *pe-* overeen, maar gewoonlijk is het niet van *pa-* onderscheiden, hetzij het een *pa-* afleiding van hetzelfde gw. naast zich heeft of niet. Men kan in het Makassaarsch van een vermenging der prefixen *pa-* en *pi-* spreken. Voorbeelden: *pigau'* = Boeg. *pegau'*; *kappala' nipirassi ewangang* - schepen gevuld met wapenen, *rassi* - vol; *a'pikatu* - zenden, *pikatu* is sec. gw., vgl. Bar. *makatu* - neerkomen, de bet. is dus: doen neer-

komen; - *pitagalla'* = *-patagalla'* - doen vasthouden; *-pitaba* = *-pataba* - doen treffen, doen raken; *piinrang* = *painrang* - uitleenen; *-pikanre* = *pakanre* = *a'pakado'* - laten eten, spijzigen; *a'pitudju, a'patudju* - het gebruik van deze woorden is zeer gevarieerd, zie Wb., maar allen zijn terug te brengen tot „maken dat getroffen (*tudju*) wordt; *-piturung* = *-paturung* - doen nederkomen, nederlaten.

Er bestaan van de factitieven weder transitieven en dubbele transitieven. In het algemeen geldt daarvan wat vroeger gezegd is. De verhouding van veroorzakend tot handelend element blijft onaangetast, er komt bij een nieuwe band met een object, in den locatief of het lijdend voorwerp. Bv. Boegineesch: *pa — i, pa — ang, sininna waramparammu purae upapunnaiko* - alle uwe goederen die ik u reeds in bezit gegeven heb (Chr. I 4), gw. *punna, ma'punnai* - bezitten; *kupaisěngiwi tuwang* - ik doe het mijnheer weten, *misěng, madisěng* - weten;

de'munaha kareba ripalěttukěnga' (Chr. II 204) - zelfs geen berichtje heeft men mij gezonden (lett. laten komen) [laat staan een brief], vgl. *iyatona matu ki'palěttu' ri arumpone* (Chr. I 25) - wij zullen die (woorden van u) aan den vorst van Bone overbrengen. Er is tusschen beide vormen nauwelijks verschil; het direct object is bij beiden het lijdend voorwerp, naast *palěttukěng* komt ook *palětturěng* voor; *de' laing maka upatiwirěngko* (Chr. I 10) - ik geef u niets anders mede (dan - — enz.), *patiwi'* schijnt niet voor te komen; *iya upatonangěng-i ri lalěng surě'* (Chr. II 242) - dit leg ik in den brief neer, vgl. *ada tapatonange ri lalěng surě'* (Chr. II 242) - de door u in den brief neergelegde woorden.

po-i, po-ang.

na ma'sěrro naporěnnu naposauwi (i)ninawa - — *reko* enz. (Chr. II 251) - hij zou er zich zeer over verblijden en het zou voor hem een oorzaak zijn om zijn gemoed mee te verkwikken indien enz.; *-potawai* - iets (1e object) maken tot iets dat men toedeelt aan, vgl. *tawai* - toedeelen aan (obj. loc.), *-tawa* - deelen; *rekuwa de' ta ma'elo' posaraisa pěddiku* - indien gij u om mijn smart niet wilt bekommeren (Chr. I 20); *purai kuwa ripowadāng-i*[1]) *riyambo'na ada ma'kuwa* - nadat deze woorden door haar vader gesproken waren (Chr. I 4), ongeveer = *-powada* - iets zeggen; *na těnniya biyasa mupogaukěngkěng* (Chr. II 228) - als gij ons niet op de gewone wijze behandelt, ook: *-pogaurěng,* ong. = *-pogau'*; *pelamperi* = - *lamperiyang* -

[1]) Samenspraken blz. 10 *puwadāng.*

verlengen; *a'tutuiwi gau'na na penai'e dalle' silaong peliyariengi dalle'e* (Tan. 143) - pas op alles dat het geluk omhoog brengt en het geluk verschuwt, *ma'liya'* - schuw [1]); *na teya siya ripelawai riyelo'nae* (Gal.) - hij wil niet van de door hem begeerde gescheiden worden, *ma'lawa* - gescheiden zijn; *adja napelongkoriya'* - doe mij geen smaadheid aan (Chr. II 222) *ma'longko'* - gesmaad;

pelĕtturĕnga' sĕllĕngku - breng voor mij mijn groeten over, = *palĕtturĕng*; *pemanukĕng lalĕng* - den weg verkennen, *manu'-manu'* - vogel.

Dubbele transitieven: *pa-iyang, ripaitaiyang* - men laat het (1e object) zien aan; *apa makuwi napamanariyanga' toma'towaku* (Chr. II 214) - dewijl mijn vader mij zulks heeft nagelaten (doen erven), *ma'mana'* - erven;

pa-angi, ripalaingĕngiwi bagelabae - onderscheid maken tusschen de *bagelaba* en eigen goed, d.i. daarvoor minder zorg dragen (Wb.), *bagelaba* - deeling van winst (handelsterm), zie Wb. s.v., *ma'laingĕng* - iets verschillend hebben (Chr. I 45), *ma'palaingĕng* - iets verschillend maken, *-palaingĕngi* is dus letterlijk: de handeling „iets verschillend maken" toepassen op;

po — iyang, geen voorbeelden;

po — angi, powadāngi, powadadāngi - iets zeggen aan;

pe — iyang, naperadjaiyang onromĕng (Spraakkunst 299) - onze rang wordt aan ons groot gemaakt, ook: *tapiradjaiyanga' adampĕng* (Chr. II 220) - doe uw vergiffenis aan mij groot zijn; men vindt wel eens meer *pi-* naast *pe-*, volgens den regel dat *i* en *e* in het Boegineesch kunnen wisselen. Gelijkwaardig is: *naparadjaiyanga' adampĕng* (Chr. II 222); slechts komt het factitieve hier wat meer naar voren: maak dat groot zij, tegenover: vergroot;

pe — angi, geen voorbeelden.

Dubbel 2e transitief komt niet voor.

In het Makassaarsch luidt het 1e transitief van het factitief *pa — i* of, vaker, *pi — i*, er is tusschen beiden geen verschil Men vindt ook beide vormen, als gelijkwaardig, van een zelfde grondwoord naast elkaar. Voorbeelden: *teya samaki' riyolo pantamaiya' karaeng* - laat mij vooreerst geen koning worden (Chr. 94); *pigauki* - iets aandoen aan; *pituguri* - laten vallen op, gw. *tuguru'*; *-padongkoki* = - *pidong-*

1) Daar de padi ook *dalle'* genoemd wordt, kan bedoeld zijn: het opschuren en licht opraken van de padi.

koki - iets doen zitten op; *-patjiniki* = *-pitjiniki* - iets laten zien aan; *-piturungi* - doen nederdalen op.

Bij de vormen met *pa* — *ang* is, daar *-ang* ook transitief-causatieve beteekenis kan hebben, niet altijd uit te maken of men met een verbreeden *-ang* vorm dan wel met een *pa-* factitief + suffix *-ang* te maken heeft. Is er tevens verschuiving van object, dan heeft men met het eerste te doen. Tusschen *pa-* factitief en *pa-* factitief + *-ang* is er nauwelijks verschil. Voorbeelden: *-paingakkang* - (iemand) iets herinneren (indachtig doen zijn) = *-painga'*, gw. *inga'* - indachtig; *-paniyakkang* - zorgen dat iets er is, (iemand) iets bezorgen; vgl. *paniya'*; *-pasiratangang* (Chr. 263) - iets passende achten (zwak factitief) = *-pasiratang*, sec. gw. *siratang* - samenpassende, *-ratang* - passen, voegen; *a'paburaneyang* - uithuwelijken (een vrouw, nl. wat de wali doet), *buraneyang* = gehuwd zijn, huwen (v. e. vrouw gezegd), het factitief is *pa* + *buraneyang*; *ki'pabattuwanga' kanāngku* - doe gij mijn woorden voor mij komen (Chr. 290), zeg gij van mij (aan hem), *kana* - - *nipabattuwang* (Chr. 7) - woorden worden gezegd = *kana ki'pabattu* - woorden worden door ons gezegd (t.a.p.); *-paempowang* - iets laten zitten = *-paempo* = *-empowang*, *le'ba' naempowang parakarana* (Chr. 309) - men heeft de zaak al laten zitten, d.i. voor den rechter gebracht;

pi — *ang*, geen voorbeelden;

pa — *iyang*, *pi* — *iyang*: *-pasibatalliyang-* (Chr. 269) - (over en weer jegens elkaar) even zwaar achten (zwak factitief); *-paempowiyang* (Chr. 147) - iemand bij iemand doen zitten, d.i. in den echt verbinden met; *-patarimaiyang* = *-pitarimaiyang* - iets ter hand stellen (doen ontvangen) aan, *tja' napitagalliyang* - een pas wordt iemand vast te houden gegeven, d.i. toevertrouwd, gw. *tagala'*;

pa — *angi*: *ampariwāngi* - aan iemand iets op schoot doen nemen (Wb.), men kan dit echter ook afleiden van het sec. gw. *riwāng* - schoot, *a'riwa* - op den schoot nemen;

pi — *angi*, geen voorbeelden.

Van deze Boegineesche en Makassaarsche factitieven kunnen nu weder verbreede vormen voorkomen; de verbreeding kan in het Boegineesch *pa-* en *a-*, in het Makassaarsch *pa-* luiden. Het Boegineesch schijnt er weinig gebruik van te maken; bij een niet-stelselmatig onderzoek vond ik slechts éénmaal *pa-*, nl. *ripapedapi' riyolona manurunge* - men bracht het vóór den *manurung*, *ma'pedapi'* - iets laten komen tot, *ma'dapi'* - komen tot, reiken tot. Men zegt ook, in dezelfde

beteekenis, met *a-* verbreeding: *duwa muwa uwapedapirĕng riko* - twee dingen doe ik komen tot u, d.i. deel ik u mede (Wb. s.v. 1° *dapi'*); - *pedapirĕng* is niet aangetroffen.

Ook in de volgende gevallen brengt de verbreeding met *a-* geen verandering te weeg: *de'na ĕngka kuwapasilollongĕng* - dat heb ik nog niet in orde gebracht (Chr. II 235), vgl. *elo' upasilollongĕng-ro ma'seadjïng* - ik zal dat met mijn familie in orde brengen (Wb.), *silollongĕng* - samenhangende, *lollong* - ergens mee verbonden; *riapaduwăngе* (Chr. I 25) - als er een tweede echtgenoote naast haar genomen wordt, vgl. *bara napaduwaduwa muwa'* - wellicht zal hij mij tot twee maken, d.i. nevens mij nog een tweede vrouw nemen (Wb.); *iyanaro matu muwapatĕttongĕng bola riyĕssona djuma'e* - dán zult gij het huis oprichten, op Vrijdag (Chr. I 47), vgl. *ulĕng ma'detjeng ripatĕttongĕng bola* - een maand die goed is om daarin een huis op te richten (Wb.), zonder verbreeding, hoewel men die zou verwachten. Doch in den volgenden zin brengt *a-* verschuiving van object mede, op dezelfde wijze als beneden voor het Makassaarsch als regel beschreven wordt: *apaita mĕnni tja'* - laat dan de pas zien (Chr. II 247), men kan hier ook lezen *apaităng*, volgens het Wb. zou dit laatste ook actief zijn, in een actieven zin zou *a-* niet verbreeding maar actief-prefix zijn.

In het Makassaarsch vindt men met *pa-* verbreede transitieven van het factitief werkwoord, zoowel van het met *pa-* als met *pi-* gevormde, die in beteekenis van de onverbreede verschillen. Bij deze laatsten toch bleek dat het werkwoord wel is waar met een object in den locatief of accusatief (om het gemakshalve zoo te noemen) werd verbonden maar in de verhouding van 1° tot 2de subject, van veroorzaker tot uitvoerder trad geen verandering in; dat wil dus zeggen dat deze laatste in passieve constructie onderwerp van den zin wordt en blijft, hij is 2de subject ten opzichte van verdere objecten, ten opzichte van den veroorzaker, het 1° subject, is hij diens object, bv. *iya napatjinika Alla taala ri gau' ta'lenguka* - wien (onderwerp) A. de verborgen dingen laat zien (Wb.); *ku ta napatjiniki rupa* - mij (onderwerp) laat hij [naar] zijn gelaat niet zien (Wb.); *patjinikang lalowi ase bakka' memporo' ra'ga* 100 *basse* - laat [iemand] uitzien naar ongeveer 100 bos onharige padi voor Mevrouw (Wb.).

Door de verbreeding nu verschuift het object; het object in den locatief of in den accusatief wordt direct object der factitieve handeling en dus, bij passieve constructie van den zin, onderwerp. Dus,

om bij bovenstaande voorbeelden te blijven: er wordt niet langer gezegd dat A. maakt dat B. zijn gezicht ziet, maar, gesteld de verbreede vorm kwam voor, dan zou hij beteekenen: A. maakt dat zijn gezicht gezien wordt en wel door B., zoo ook zou het laatste voorbeeld worden: A. maakt dat naar padi uitgezien wordt, door iemand. De beteekenis der verschuiving is natuurlijk dat het accent anders komt te liggen.

De volgende voorbeelden mogen dit nader toelichten:

papa — i, papi — i, bilang nipapantamaiya - het getal waarbij een ander wordt opgeteld, *pantama* - doen binnengaan; *pantamai* is *niet* factitief, maar verbreede (eenige) vorm van het 1° transitief van *antama*; *-papasampei* = *-papisampei, tu nipapisampei djamāng* - iemand wien een betrekking tijdelijk is opgedragen (Wb.), *-pasampe* - ergens over heen hangen (trans.), dit gaat terug op *-sampe* - *idem* (intrans.), dat echter in het Wb. niet wordt vermeld. Vgl. Soend. *sampaj, njampaj* - hangen aan, op, over (intrans.), *njampajkeun* - *idem* (trans.), Tag. *masampay* - ergens over hangen (intrans.), *magsampay* - *idem* (trans.); - *papitjiniki iyanu ri kabangowanna* - N. N. brengen tot het besef van zijn onverstand (Wb.), niet: ik laat N. N. ergens naar zien, maar: ik laat zien aan N. N. enz.;

papa — ang, papi — ang;

na masing nisuropapaentengangmo balla' lompo karakaraengangaseng (Chr. 135) - hij gaf last voor alle vorsten groote woningen op te richten, *a'paenteng bundu'* - oorlog maken (Wb.), lett. een oorlog overeind doen staan, oprichten. In bovenstaanden zin zijn niet de woningen direct object maar *masing* is onderwerp van den passieven zin, nader verduidelijkt door *karakaraengangaseng*; *tau nipaparibokowang* - hij aan wien iets ontstolen wordt, *-pariboko* - lett. achter zich plaatsen, ontvreemden, 1° object hiervan is het ontvreemde; *punna niya' anggau'bawang-i sanrabone nipapatantangang-i palagesang mangassi* (Chr. 214) - zoo er iemand is die S. kwaad wil doen, zal Gowa zijn vleezigen arm tegen den zoodanigen uitstrekken (Chr. Aant. 33), *patantang* - uitstrekken (trans.), 1° object hiervan zou zijn de arm, in het voorbeeld echter de kwaaddoener; *niya'-dja empowang luwara' - - nipapatambungang kanre* (Chr. 95) - er is een breede zitplaats waarop eten is opgetast, *djukuka nipatambung* - de visch werd opgestapeld, in het voorbeeld is *empowang* onderwerp; *papaleleyang* = *papileleyang, gau' nipapaleleyang* - een zaak waaromtrent men een bericht laat rondgaan, *-palele* - iets laten rondgaan, *a'papileleyang-i* (Chr. 4) - iets omroepen, d.w.z. van een gebeurtenis het bericht laten

rondgaan; *-papatjinikang* = *-papitjinikang, djarang badji'-badji' makaya kupapitjinikang* - de paarden die zoo mooi zijn dat ik ze kan laten kijken (versta: gezien worden); *ampapitagallang-i atanna ri anu* - zijn slaaf in pand geven aan N. N., direct object is *atanna*; *ampapiyassengang* - iets laten weten, d.w.z. maken dat iets geweten wordt, *-piyasseng* ontbreekt als factitief, maar zou beteekenen: maken dat iemand weet, iemand kennisgeven; *andjo uwanga papibunowang-i* - dat geld is de oorzaak geweest dat men hem neergelegd heeft (Wb.), d.i. het geld heeft gemaakt dat hij gedood werd, *-pibuno* of *-pabuno* ontbr. als factitief, maar zou beteekenen: (het geld) maakte dat (hij) doodde.

Ten slotte kan als factitief-prefix *paka-* genoemd worden, dat in Boegineesch en Makassaarsch voorkomt. Het is een dubbel-prefix, samengesteld uit factitief *pa-* en het bekende, perfectieve *ka*, de beteekenis is: maken tot. Het Boegineesche factitief-prefix *po-* komt in beteekenis aan *paka-* nabij, het zegt (zie boven) dat iets iets wordt door de werking van een oorzaak, *paka-* echter dat iets tot iets gemaakt wordt, degene of datgene waarop zich de daad van den veroorzaker richt, is dus meer passief. Men zou den *paka*-vorm ook kunnen omschrijven, als hij actief is, als actief-passief, is hij passief, als passief-passief, waarbij de tweede helft van den term op het object ziet. Het prefix *po-* wordt vooral met substantieven, *paka* met adjectieven verbonden. Voorbeelden: (mijn brief) *lattu' ma'pakaradja...* - mijn brief kome hoogachtend enz. (Chr. II 220), komt alleen in figuurlijken zin voor, *ma'radja* - groot; *ma'pakalĕbbi'* - *idem*, ook: prachtig maken, *ma'lĕbbi'* - prachtig; *iyatosi mupakaingĕ'* (Chr. II 212) - breng ook hem ertoe dat hij het zich herinnert, d.i. breng het hem in herinnering; *-pakaĕngka, pakĕngka* - doen zijn, maken dat iets er is, tot stand brengen, het Makassaarsch zegt *-paniya'*, de beteekenis is dezelfde, Boeg. *ĕngka* = Mak. *niya'* - er is, er zijn; men vindt ook: *napakĕngkăng-i aga-aga naeloriye ana'na* - alles wat hij verlangt wordt (voor) hem door zijn kind verschaft (Leesb. III 16); *-pakalepu* (Gal.) - geheel -, compleet maken, *ma'kalepu* - geheel, gaaf; *ma'pakalongko'* - iemand smaden, lett. iemand tot een gesmade maken, vgl. *-polongko'* - iemand smaden, lett. maken dat iemand zich gesmaad voelt; *ripakasolang* - in het ongeluk gestort (Leesb. III 13), in *solang* ligt de beteekenis: vernield, te gronde gegaan. Men vindt ook: *makasolang ri wanuwae* - het land verderven. Bij hooge uitzondering is hier het

factitief-prefix *pa-* in het actief genasaleerd, naar analogie van de talrijke, actieve vormen met *ma'ka,* waarin *ma'* het gewone, actief-prefix is. Het Boegineesch heeft vroeger het formatief *ma'ka,* nominalen vorm *pa'ka-,* bezeten, met meer dan één beteekenis die hier niet ter zake doen, want er wordt heden ten dezen tusschen *ma'-* en *ma'ka-* geen onderscheid meer gemaakt. Dit gaat zoover dat men *ma'ka-* opdeelt in *ma'-,* het levende prefix en *ka* dat bij het oorspronkelijke grondwoord gerekend wordt en daarmee een nieuw secundair grondwoord vormt. Naast *-pakasolang* staat *-posolang,* practisch zonder onderscheid, bv. *naposolang lolangĕngc* - het land wordt te gronde gericht, lett. maken dat te gronde gaat[1]).

In het Makassaarsch is *paka-* eveneens gebruikelijk, zelfs meer dan in het Boegineesch; ook hier worden de afleidingen vooral van adjectieven gemaakt. Voorbeelden: *-pakatinggi* - hoog maken, ook: hoogachten; *a'pakalompo, ma'pakalompo* - eer bewijzen (Chr. 6), verheerlijken (Allah), *-pakalompowi pamai'na* - zich opwinden; *a'pakabutti* - eeren, met onderscheiding behandelen, het adjectief schijnt niet voor te komen (Wb. s.v. *butti*), doch vgl. Tagalog *mabuti* - goed, edelmoedig; *nipakadjannang imanga* - het geloof worde bestendig gemaakt, *ma'djannang* - vast, bestendig; *a'pakabella, ma'pakabella, nipakabella balaya* - rampen worden verre gehouden (Wb. 288); *-pakatuna* - als geringe bejegenen, vernederen, *tuna* - gering; *apa - - la nipakalarrowa'* - waarover zal ik mij boos maken?; *na ki'pakabani alenta ri tu manabaya* - wij houden ons in de nabijheid van behoorlijke menschen (Makk. I 9), *bani* - nabij; *ma'pakadingingdinging pamaiki ri singkontu tau a'langereka-i* (Makk. I 12) - hij verkwikte het gemoed van allen die hem hoorden, *ma'kadingingdinging* - koudmakend, huiveringwekkend (v. d. bliksem) (Wb., Chr. 329) is hetzelfde met geactiveerd factitief-prefix *pa-* waarvan boven ook voor het Boegineesch een voorbeeld gegeven werd, *ma'dingingdinging* is niet transitief; *sipakatuguru' (dalle')* - maken dat elkaars winsten dalen (Makk. I 34), *tuguru'* - vallen; *-pakatau* - temmen, lett. tot mensch maken; *nipakakaraeng* - tot koning gemaakt.

Van dezen *paka*-vorm komen in het Makassaarsch ook 2° transitieven, ook verbreed, voor, bv. *teya memangko pakabiyasa-i kalennu pamai'nu a'tunggalenga sitobo' parannu burane ka punna iya gau' a'tunggalenga sitobo' nupakabiyasăng-i pamai'nu* - - - gewen u niet

[1]) Het voorbeeld *iko uposolang* - om uwentwil ga ik te gronde (Wb. s.v. *solang*) is onjuist of onvolledig daar het directe object ontbreekt. Voegt men *aleku* toe dan is de vertaling aanvaardbaar.

aan het man tegen man vechten met uw medemannen, want wanneer gij u aan dat werk van man tegen man vechten gewent enz. (Chr. 266); *-pakadjaiyang* (Chr. 93) = *a'papakadjaiyang* (Chr. 109) - vermeerderen, lett. tot veel maken, *djai* - veel.

§ 8. *Het niet-factitieve, Boegineesche prefix pe-, Makassaarsch pi-.*

Het Boegineesche bezit eenige drielettergrepige grondwoorden waarvan de eerste lettergreep *e* is, bv. *etjawa,* wat als grondwoord van „lachen" beschouwd wordt, de actieve vorm luidt *metjawa.* Het gw. is echter *tjawa,* Mal. Bis. Tag. *tawa* en het actief-prefix is *me-*, verwant aan *ma'-*, doch niet meer als zoodanig aansprekend. Vandaar dat *metjawa* naar analogie van *menre'* van *enre'* enz. ontleed wordt in *m* + *etjawa.* Bij *menre'* heeft men echter met een *um*-vorming te doen. Het prefix *me-* vertoont dus in het passief niet den nominalen vorm *pe-*.

Naast *me-* komt in het actief ook *me*^{ng}- voor; gewoonlijk staan zij tot elkaar als intransief tot transitief. Ook de intensieve vorm wordt niet als zoodanig herkend, dus: *menau* - stelen, luidt in het passief *rienau,* sec. gw. *enau,* het gw. is echter **tau*, vgl. Day. *takau,* Pamp. *takaw.*

Andere voorbeelden: *ebu', mebu'* = *ma'bu, a'bu* - maken (trans.) van *bu'*; *elau, melau* - vragen, verzoeken, gw. *lau onbekend; *emana', memana'* - bevallen (Chr. I 27) Wb. s.v. 1° *ana'*, Mak. *mamana'*. Vgl. *paremanăng* - baarmoeder, Wb. s.v. 2° *ana* (= *ana'*); *meradjuradju* (Gal.), gezegd van een kind dat den moederschoot niet verlaten wil, = *ma'dadjuradju* - drijnen, zaniken, Wb. s.v. *radju*; *mewidja* - kinderen krijgen, i.c. de vorst bij bijwijven (Tan. 35), = *ma'bidja,* Wb. s.v. *widja*; *mebadja* = *ma'badja* - op morgen zijnde, *badja* - de dag van morgen, Wb. s.v.; *metjai'* = *ma'tjai'* - boos zijn, Wb. s.v. *tjai'*; *metau'* = *ma'tau'* - bang zijn voor, vreezen, gw. *tau'*, Indon. *takut,* Wb. s.v. 1° *tau'*. Men vindt *ma'tau'* met en zonder *ri*, bv. in één zin: *ma'tau'-i ri dewatae, - - ma'tau'-i mangkau' sala* - hij is beducht voor de goden, hij is beducht verkeerde dingen te doen (Chr. II 12). In het passief verschijnt hier de nominale vorm: *napetauriya'* - hij maakt mij bang. — Intensieven: *engau, mengau* = *mangau* - erkennen, gw. *au* uit *aku; *engala, mengala* - oogsten, vrgl. *mala* - nemen, halen, gw. *ala.* Men vindt ook *marenggala,* waaruit volgt dat de heugenis aan een prefix *me-* (*me*^{ng}) sedert lang verloren is, want *mar-* is op

zichzelf een overblijfsel uit het verleden. 't Zelfde vindt men bij *memau, maremau* - ruiken (trans.), van sec. gw. *emau,* van gw. *bau* - reuk, riekend, nog in gebruik. 't Wb. spelt *bau'* en *emau'*, doch dit moet een bijvorm zijn, *bau* is algemeen Indonesisch en ook Boegineesch: *tĕmpaullcni tauwe memauiwi* - de menschen konden het niet ruiken, d.i. zij konden den stank niet uithouden (Chr. I 5); *enadjung, menadjung,* volgens het Wb. *bissu*-taal voor *ma'pangewăng* - tegenspreken, twisten, gw. onzeker, misschien *sadju, ma'sadju* - met minachting behandelen. Is *menadjung* = *menadju* + *ĕng* (menadjŭng), dan zou de klemtoon versprongen zijn; *enralĕng, menralĕng* - diep, *lalĕng* - het binnenste van iets; *enadja, menadja pangĕmmĕrrĕnna* - begaan zijn met zijn hals, d.w.z. voor zijn leven vreezen, *ta'lallo uwenadjaina* of —*uparenadjana* - ik beklaag hem zeer (Wb.), gw. *sadja, Mal. *sayang*; ook *inadja* komt voor; *engkalinga, mengkalinga* - hooren, *naengkalinganana adana arung* - nadat hij de woorden der prinses gehoord had (Chr. I 10). De vorm is afgeleid van *kalinga,* als (sec.) gw. beschouwd van *ma'kalinga, met prefix *ma'ka* - afgeleid van *linga, het eigenlijke gw., vgl. Tont. *malinga* - hooren, Mal. *talinga* - oor, Boeg. (oud) *talingĕ'* - hooren.

Er is één voorbeeld van prefix *mer-,* ook transitief: *merisĕngĕng* = *marisĕngĕng* of *madisĕngĕng, ma'isĕngĕng* - iets weten, gw. *isĕng.*

In andere gevallen wordt de nominale vorm van het prefix ook in het actief gebruikt en dan somtijds door voorvoeging van het gewone actief-prefix *a'- of ma'-* tot een actieven vorm gestempeld. Voorbeelden: *perokolo'* - dwingen, *perokolo-i lao* - hem dwingen om heen te gaan (Wb. s.v. *rokolo'*),Mal. *mĕrogol* - onteeren v. e. vrouw, schenden; *-pedarai* - iemand tot het een of ander aanzetten (Wb. s.v. 2° *dara,* het gw. is *rara*); *ma'pesona* - vertrouwen (Wb. s.v. *sona*); *ma'pesau* = *sausau* - ophouden, Wb. s.v. 3° *sau,* wat wel hetzelfde is als 2° *sau,* waarvan *ma'sau* - verminderd (van hartzeer), gelescht (van dorst), *-papesau* - doen ophouden = *-pasau* (dit laatste niet in Wb.); *-pelolong, -pedolong* - dwingen, *tau ripedolong* - iemand die tegen zijn zin ergens toe gedwongen is, gw. *lolong onzeker. — *pengadjai* - een huis, een schip, kleeren enz. herstellen, het Wb. geeft als gw. *engadja,* wat gerechtvaardigd zou zijn als dit ook in het passief gebezigd werd, bv. *riengadjai,* doch zulks blijkt niet. 't G.w. is onzeker, mogelijk *kadja, Indonesisch *kaya,* waarin de beteekenis „zich door inspanning verwerven" ligt; *ma'penĕddingi* - gevoel hebben van, *-sĕdding* - voelen, *penĕddingĕng* - gevoel (Chr. I 472). Terugherleid

tot een zg. gw. *nĕdding*!, waarvan *makanĕdding* - gevoel hebben. Doch *pesĕdding* of *pasĕdding* - ontwaken, opstaan; *ma'peruma* - ergens logeeren, als vreemdeling ergens verblijven, van sec. gw. *peruma* - logeerplaats, dit is *per-* + *uma*, vgl. Mak. *pcuma*.

In de hier gegeven voorbeelden is geen verschil tusschen *ma-* en *me-* te constateeren. Opmerkelijk zijn: *mewidja* - veel afstammelingen hebben (vgl. boven), *me akkalĕng* - veel verstand hebben, *akkalĕng* Ar. - verstand; *mekapang* - sterk verdacht worden (Gal., volgens Wb., lees: sterk verdenken), zie Spraakkunst 71. In deze richting is de oorspronkelijke, eigen beteekenis van *me-* misschien te zoeken.

In het Makassaarsch bestaat hetzelfde prefix, het luidt daar *pi-*, actief *mi-*. Voorbeelden van *mi-*: *i'kiri'*, *mi'kiri'* (spelling verdacht) - trillen, zich bewegen, vgl. *a' ki' ri'* - met gesloten mond den tong bewegen; *inggiri'*, *minggiri'*, *idem*, vgl. *-giri* [of: giri'?] - heen en weer draaien in iets met het een of ander, Boeg. *-giri'*; *mingala* Sal. oogsten; *menrasasa* - naam v. e. kris (Wb. s.v.), vgl. *orasasa*, Jav. *raksasa*, waarschijnlijk naar het gevest in de gedaante van een raksasa of daarvoor gehouden, genoemd. Voorbeelden van *pi-*: *-pina'na'* - luisteren, gw. *na'na' onbekend; *a'pira'nju'* - zijn gezicht wasschen, Wb. s.v. *ra'nju'*. Zal wel samenhangen met O.-Jav. *dyus* doch de vorm is niet duidelijk; *a'pisona* - vertrouwen; *-pirau* - huilen (v. e. hond), klagen = *ma'raurau*, Wb. s.v. 2° *rau*; *a'pilollong* - blaffen, gw. lollong, onbekend, Wb. s.v. 3° *lollong*; *pirokkolo'* - dwingen, Wb. s.v. *rokkolo'*; *a'pidandang* - aandachtig luisteren, *a'dandang* - peinzen, Wb. s.v. 1° *dandang*; *pirarai* - iemand tot het een of ander aanzetten, Wb. s.v. 1° *rara*; *a'pisau* - ophouden, rusten s.v. 6° *sau*, = 3° *sau*; *-pisa'ringi* Boeg. - *penĕddingi*.

De meervoudige beteekenis welke de Boegineesche spraakkunst vermeldt, schijnt in het Makassaarsch niet voor te komen.

Leiden, 31 Mei 1939.

DE DANS MET DE BEDJAN.

DOOR

Dr. P. VOORHOEVE.

(Met 21 platen).

Terwijl over de Batakse marionet, *sigale-gale,* reeds vrij veel geschreven is, bepaalt de literatuur over de schedelpop, die door een danser gedragen wordt en bij de Bataks bekend is onder de namen *medjan, medjan-medjan, bedjan* en *bedjan-bedjan,* zich voor zover mij bekend is tot een korte vermelding en een beschrijving met afbeeldingen van twee zulke poppen [1]). Het komt mij daarom dienstig voor hier mede te delen hetgeen Goeroe Sodjoeangon marga Sihotang uit Loemban Tonga-tonga, negeri Sihotang, onderafd. Samosir, die onlangs een *bedjan* gemaakt heeft voor het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, daarover wist te vertellen. Deze gegevens zijn door hem gedicteerd aan zijn neef, schrijver bij den Kepala Negeri van Sihotang, die ze in Bataks letterschrift heeft opgeschreven. De tekst bevatte veel malaismen en andere onzuiverheden. Deze zijn op mijn verzoek verbeterd door den heer Waldemar Hoetagaloeng, Assistent Demang te Dolok Sanggoel; de oorspronkelijke lezingen van het manuscript zijn in noten vermeld. Daar ik nog nooit in de gelegenheid was een werkelijke *bedjan*-dans bij te wonen, liet ik op 15 October 1939 door den goeroe een demonstratie ervan geven; bij die gelegenheid werden de bij deze beschrijving gevoegde foto's genomen, en nog enkele nadere bijzonderheden vernomen, welke in aantekeningen zijn verwerkt [2]).

De *bedjan,* door Goeroe Sodjoeangon vervaardigd, stemt geheel overeen met de genoemde beschrijving van Tichelman. Het lichaam van de pop rust op de gordel van den danser. Het is gehuld in een baadje van rode stof, *oelos dapdap,* die in vroeger tijd geïmporteerd werd, maar nu niet meer te krijgen is. In de mouwen van dit baadje

---

1) Enkele Batakse mededelingen over de sigale-gale, TBG 79 p. 192; G. L. Tichelman, Si Gale-gale, Cultureel Indië I p. 106 ev.

2) Van de bij dit artikel gereproduceerde foto's zijn de no's 1, 8, 18, 19 en 20 genomen door den heer R. H. Volbeda, de andere door den schrijver.

steekt de danser zijn armen. Met zijn handen houdt hij zowel de houten handen van de *bedjan* vast als de touwtjes, waardoor de houten kop van de *bedjan* heen en weer gedraaid kan worden. De pop is geel geverfd; het haar is met zwarte verf aangegeven. Aan de oren hangen oorversierselen, nagemaakt van bangkoedoe-hout. De pop zelf is van gambiri-hout gemaakt. Op het hoofd heeft hij een mutsje van pandan en daaromheen een hoofddoek bestaande uit in elkaar gedraaide lappen rood, wit en zwart goed (*tali-tali tiga bolit*). Op het achterhoofd is wat paardenhaar vastgemaakt, dat om de *tali-tali* heengeslagen werd en tussen de pandanmuts en de hoofddoek werd vastgestoken. In de hoofddoek droeg de pop aan weerszijden een stukje van een uit de nog ongeopende bloemschede gehaalde pinangbloesem (*mange-mange ni pining*) en een stuk jong pandanblad (*poesoek ni pandan*). Bij het dansen droeg de *bedjan* een eigen donkerblauwe schouderdoek, terwijl de goeroe een eveneens donkerblauwe lendendoek en schouderdoek droeg. Het lichaam van de pop werd opgehouden door een aan de zijkanten ervan vastgeknoopt stuk wit goed, om de hals van den drager geslagen.

Toeri-toerian taringot toe bedjan di[1]) halak Batak.

Ia bedjan di halak Batak, i do songon patoeng digoari halak Melajoe, alai toetoe bedjan i pangkeon toloe ari, na loemelengna olat ni saminggoe do.

Oempamana molo si A do goar ni na mate, si A do goarna manang didok halak ma: bedjan ni si A. Ai alana sian tangkoerak ni si A na mate i do bahenon oeloe ni bedjan i.

Alai molo so adong be dapot tangkoeraknа i, ala noenga malala[2]) mandjadi tano, manang disangkoet moesoe di masa ni

Verhaal over de *bedjan* bij de Bataks.

De *bedjan* bij de Bataks stemt overeen met wat de Maleiers een „patoeng" (beeld) noemen, maar de *bedjan* gebruikt men slechts drie dagen of op zijn langst een week.

Indien de overledene bijv. A heette, heet hij A, of wel men zegt: de *bedjan* van A. Immers de reden daarvan is, dat het hoofd van de *bedjan* gemaakt wordt van de schedel van den overledene A.

Maar indien men zijn schedel niet meer kan krijgen, omdat die reeds tot aarde verteerd is, of omdat hij in de tijd voor de

1) ms. *ni*.
2) ms. *hansoer* (Mal. *hantjoer*).

pidari, laos mate ibana di hoeta ni moesoe i, boi ma laos sian haoe bahenon oeloe ni bedjan i.

komst van het Gouvernement door vijanden gevangen genomen en vervolgens in een vijandelijk dorp gestorven was, dan mag men het hoofd van de *bedjan* van hout maken.

Molo mambedjani, i ma siala holong ni rohana hian toe na mate i andorang di ngoloena. Doeng i moese ala oelpoehan ni datoe mangihoethon poda ni poestaha hadatoeon. Djala na mate sibedjanan i, i ma na mate matipoel alai poso dope manang ndang dope matoea ibana.

Als men voor iemand een *bedjan*-feest geeft, doet men dat omdat men veel van den dode hield tijdens zijn leven; ook wel wegens een uitspraak van een datoe volgens de voorschriften van een wichelboek. Een *bedjan*-feest geeft men voor iemand die op jeugdige leeftijd of althans voor hij oud was plotseling is gestorven.

Uit het ritueel blijkt m.i. wel, dat het hoofdmotief voor het geven van een bedjan-dans is de vrees voor de geest van den dode en de wens om alle contact met hem te verbreken.

Alai na matoea pe dibedjani do, alai di tingki pesta sipahatoloe do i, i ma papoengoehon tangkoerak ni na mate di sada ompoe toe parmasan manang hoeboeran parpoengoean ni tangkoerak ni na marsada ompoe, alai i pe ingkon na radja hian do pilliton sibedjanan i.

Ook laat men wel eens een *bedjan* dansen voor iemand die op hoge leeftijd overleden is, maar dan geschiedt het bij het feest in de derde maand, waarbij men de schedels der doden uit een bepaalde familie verzamelt in een mand of in de schedelbewaarplaats van dat geslacht; in dat geval kiest men daarvoor slechts doden die tijdens hun leven radja waren.

Een *parmasan* (grote rijstmand) wordt gebruikt om de opgegraven schedels naar de bijzettingsplaats te brengen. Met *hoeboeran* wordt bedoeld de plaats buiten het dorp, waar de schedels begraven worden, sedert het verboden is ze in een urn of sarcofaag op het dorpsplein bij te zetten.

Halak sibedjani na matena,

Degeen die voor zijn dode een

ingkon halak paradongan do, na targoar[1]) di loeat i djala na boi manggohi[2]) adat.

bedjan-feest geeft moet welgesteld zijn, aanzien genieten in zijn landstreek en in staat zijn de eisen van de adat te vervullen.

Molo adong pe oelpoehan sian datoe toe angka na pogos na so paradongan, ndang saoet dibedjani na matena i, ditonggohon ma toe simangot ni na matena i, didok ma: Ale simangot ni si Anoe, sai bahen ma hami mamora dapotan pangomoan asa tarbahen iba bedjanmoe. Ia toeng so tarbahen pe bedjanmoe, sai mangaramoti ma ho di hami na mangoloe on!

Indien een uitspraak van den datoe aan arme lieden voorschrijft, een *bedjan*-feest voor hun dode te geven, geven ze dat feest niet, maar richten tot de geest van den gestorvene het volgende gebed: O geest van N., maak ons rijk, schenk ons welvaart, dat we een *bedjan* voor U kunnen maken. Ofschoon wij niet in staat zijn een *bedjan* voor U te maken, moogt gij toch ons levenden beschermen!

Pamasaon bedjan, i ma di oelaon gondang hinamago do. Ai songon lotoeng-lotoeng do i di na mate matoea, mambedjani ma i di na mate poso, i ma digoari mate matipoel.

De *bedjan* treedt op bij een feest met treurmuziek. Want zoals dodenmuziek is voor een op hoge leeftijd gestorvene, zo is het laten dansen van een *bedjan* voor een in zijn jeugd plotseling overledene.

Lotoeng-lotoeng is volgens de verklaring van W. Hoetagaloeng een dodenfeest voor iemand die op hoge leeftijd gestorven is, waarbij de gong af en toe geslagen wordt (*pamaloe ni gondang i malloesalloes*). Op het horen van deze muziek komen de omwonenden naar het dorp van den overledene toe.

Ahoe Goeroe Sodjoeangon pande manggana bedjan na patorangkon dohot taringot toe toeri-toerianna on manggana

Ik, Goeroe Sodjoeangon, een *bedjan*-maker die ook dit verhaal erover mededeel, heb reeds elf maal zelf een *bedjan* gemaakt

---

1) ms. *tarpandang* (Mal.).
2) ms. *mamenoehi* (Mal.); de pěpět is hier n.b. door de Batakse *e* weergegeven!



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.



Fig. 8.



Fig. 9.



Fig. 11.

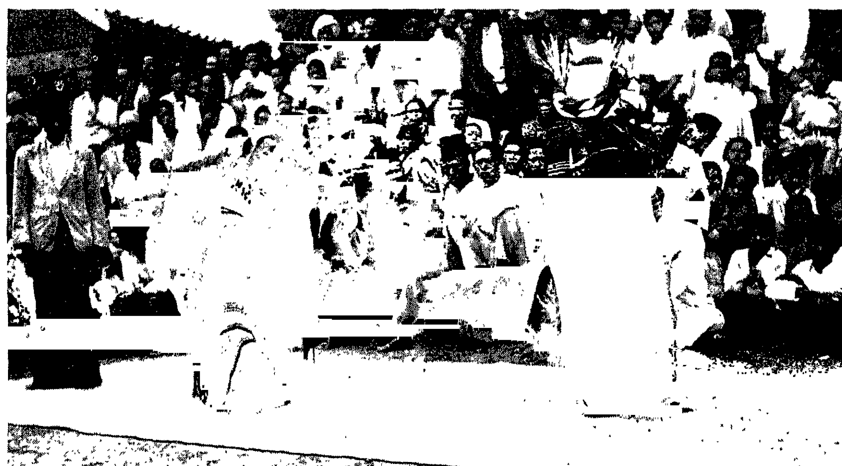


Fig. 10.



Fig. 12.



Fig. 13.



Fig. 14.



Fig. 15.



Fig. 16.



Fig. 17.



Fig. 18.



Fig. 19.



Fig. 20.



Fig. 21.

sandiri djala naoeng patortorhon [1]) adong sampoeloe sada hali, i ma: lima hali di negeri Sihotang, toloe hali di negeri Harian Boho, sada hali di Boho Limbong, sada hali di negeri Parboeloean dohot sada hali di negeri Simbolon i ma na tardjadi hira-hira di taon 1936. Asing dope nadjolo manang na piga hali di masa ni pidari hami rap manggana bedjan i ma [2]) dohot angkangkoe Goeroe Hasian naoeng monding.

en die laten dansen, n.l. vijf maal in de negeri Sihotang, drie maal in de negeri Harian Boho, een maal in Boho Limbong, een maal in de negeri Parboeloean en eenmaal in de negeri Simbolon ongeveer in het jaar 1936. Bovendien heb ik vroeger vóór de komst van het Gouvernement herhaaldelijk samen met wijlen mijn ouderen broeder Goeroe Hasian *bedjans* gemaakt.

Het *bedjan*-feest omstreeks 1936 in de negeri Simbolon had plaats in het dorp Sigaol; dit is het feest bedoeld in TBG 79 blz. 192.

Molo pangkeon tangkoerak ni djolma toe bedjan i, ingkon djoemolo ma halion tangkoerak i sian hoeboeranna, basoeon ma djolo i asa doeng i pangiran ma i dohot aek ni oente pangir djala napoeranan dohot aek ni napoeran, asa hoeshoes djala rara. Dibahen moese ma tangkoerak i toe bagasan pinggan na balga.

Wanneer men een menseschedel voor de *bedjan* gebruikt, moet die eerst opgegraven worden, gewassen worden en gereinigd met sap van de *oente pangir* (limau poeroet), en met sirihsap bespuwd, opdat hij welriekend en rood worde. Daarna legt men de schedel op een groot bord.

Alai noenga diparade soehoet i hian haoe gambiri ia so i manang haoe dapdap. Doeng i didjooe ma pande manggana bedjan, djadi molo doeng ro, didok soehoet i ma: Ia tangkoerak noenga dapot hinali djala haoe pe noenga rade, aha ma deba nari siparadeon toesi?

De feestgever heeft van te voren *gambiri*-hout of anders *dapdap*-hout gereed gemaakt. Dan roept hij den *bedjan*-maker en als die gekomen is, zegt de feestgever: De schedel hebben wij opgegraven en het hout is gereed, wat moet er verder nog voor verschaft worden?

Djadi didok pande bedjan i

De *bedjan*-maker antwoordt:

[1]) ms. *hoehoet patortorhon noenga* in plaats van *djala naoeng patortorhon.*
[2]) ms. *na* i.p.v. *i ma.*

ma: djoemolo ma itahatai[1]) oepa. Doeng sidoeng hinata[2]) oepa f 40.— partoroe, sinoeroe[2]) ma mangengge dahanon 4 tangkar sada bedjan. Itak[3]) ni dahanon na nidoeda i sampoeron ma i dohot hapas, aek ni hapoer do panomboerna.

Laten wij eerst het loon bespreken. Nadat men het over het loon (ten minste f 40.—) eens geworden is, laat men voor elke *bedjan* 4 melkblikjes gepelde rijst weken. Het meel dat men door het stampen van die rijst verkrijgt wordt vermengd met kapok; kalkwater dient om het aan te maken.

Disoempol ma roeang ni soede tangkoerak i dohot moengkoer, i ma sisik ni boeloe.

Alle gaten van de schedel worden dichtgestopt met bamboeafschrapsel.

Moengkoer betekent volgens de verklaring van W. Hoetagaloeng: deeltjes afgeschrapt van een bamboe, waarvan eerst de harde buitenkant verwijderd is. Vroeger werd *moengkoer* gebruikt als tabak, vandaar de spreuk: *na so moengkoer do i na so timbaho, na so oehoem do i na so paho,* dat is geen bamboeafschrapsel, dat is geen tabak (rijmregel), dat is geen recht, dat is geen zede.

Ia di tingki manggana dipotong do sada babi, sada manoek, sada dengke, sagoe-sagoe songon lampet manang koee, nangka na malamoen, gaol[4]), toboe, soehat haladi, dali-dali (hansang boensis) manang hadio, ansimoen, goendoer (haramodja), bahenon[5]) ma i soede toe pinggan na balga. Doeng i tinonggohon[5]) ma, didok ma: Ale simangot ni na ginana on, on ma sipanganonmoe songon sipanganon naoeng pinanganmoe andorang di ngoloem; oenang be ganggoe hami na manggana bedjanmon!

Bij het snijden van de pop worden een varken en een kip geslacht, en met een vis, meelkoekjes, rijpe nangka, pisang, suikerriet, keladiknollen, bonen, ketimoen en kalebas te zamen op een groot bord gelegd. Daarop wordt dit met een gebed aangeboden als volgt: O geest van hem wiens beeltenis wij hier maken, hier hebt gij spijze, zoals de spijs die gij placht te eten tijdens uw leven; dat wij, die Uw beeltenis snijden, niet meer verontrust worden!

1) dialectisch (o.a. Samosir) voor *tahatai.*
2) Vlgs. W. Hoetagaloeng beter *dihata* en *disoeroe.*
3) ms. *nitak.*
4) ms. *pisang* (Mal.).
5) Vlgs. W. Hoetagaloeng beter *dibahen* en *ditonggohon.*

Het maken van de *bedjan* geschiedt, zoals uit het vervolg blijkt, in de *sopo* van den feestgever of een speciaal er voor gemaakte loods.

Tarida do sian i manang na olo gabe djala horas[1]) soehoet i manang ndang, ai molo pintor denggan pangganaha di[2]) bedjan i, gabe[1]) ma soehoet i torop ro di pinomparna, molo maos sego bedjan i digana ndang sadia gabe[1]) soehoet i djala ndang sopar pinomparna moese.

Bij het maken van de *bedjan* blijkt, of het den feestgever wel zal gaan of niet. Indien de *bedjan* dadelijk gelukt, zal de feestgever voorspoed hebben en vele nakomelingen krijgen, maar wanneer de *bedjan* telkens stuk gaat bij het maken zal de feestgever niet veel voorspoed hebben en geen talrijk nageslacht krijgen.

Molo doeng gabe lohot nitak i songon siboek-siboek ni tangkoerak i, sinoeroe[3]) ma mamboeat na rara ni pira ni manoek, i ma daishonon[4]) toe bohi ni bedjan i, i ma setna asa gabe hoenik djala doea hali di bagasan sada ari daishonon.

Wanneer het meel vast zit als vlees op de schedel, laat men eierdooiers halen; die worden op het gezicht van de *bedjan* gesmeerd als verf om het geel te maken. Twee maal per dag smeert men dit er op.

Bij de *bedjan* voor het Leidse museum werd ook de kop van *gambiri*-hout gemaakt en ter wille van de houdbaarheid met olieverf geschilderd.

Patortorhon:

Het laten dansen van de *bedjan:*

Moela-moela patortorhon didok mangadjar bedjan do.

Het begin van het laten dansen heet „de *bedjan* onderrichten".

Ook bij de *sigale-gale* wordt het woord *mangadjar* voor het begin van de dans gebruikt; eigenlijk is het het leren dansen van de pop, vrij vertaald zou men het kunnen weergeven met: wijding. De demonstratie van deze dans vond plaats in het dorp Pangaloan, dat met zijn zware stenen wallen, de mooie *sopo,* waarin het orkest was opge-

[1]) ms. *selamat* (Mal.) i.p.v. *gabe* (*djala horas*).
[2]) ms. *manigor mandjadi denggan.*
[3]) Vlgs. W. H. beter *disoeroe.*
[4]) Vlgs. W. H. beter *didaishon moese.*

steld en de sarcofaag op het midden van het dorpsplein (fig. 1) een prachtig decor leverde.

Alai noenga djoemolo hian disoeroe pande manggana bedjan i soehoetna parade sada hoedjoer toembak dohot sada piso pargiring ia so i piso halasan pe boi do. Djala ingkon adong do harboee santi, roedang madjodjak, ringgit sitio soara doea roepia, i ma mata tioer djodjahan, napoeran saoer, miak-miak na djagar i ma pira ni manoek, sitompion na godang i ma sagoe-sagoe (lampet). Bedjan i ma maniop i di bagasan hadjoet pandan.

Van te voren heeft de *bedjan*-maker den feestgever gezegd een lans gereed te zetten en een mes van het model *pargiring* of bij gebreke daarvan een *piso halasan*. Verder moet er zijn offerrijst (gepelde rijst), vaste hoofdtooi (ficus-bladeren), twee dollars van heldere klank, dat zijn heldere ogen als grondslag (waarop de offerrijst ligt), een in de lengte gevouwen sirihblad, schone vettigheid d.w.z. een kippenei, en een grote rugvracht, d.i. meelkoeken. De *bedjan* houdt die in de handen in een pandanzakje.

De lans is te zien op fig. 2. Hij is versierd met een paar *djabi-djabi*-bladeren. Op de voorgrond ziet men daar staan een mand (*ampang*) met het mes (*piso pargiring*) er op, en een schotel (modern bont gekleurd aardewerk) er in, welke later bij het uitsteken van de ogen van de pop gebruikt zou worden. Op fig. 3 bevindt zich ook het zakje met het offer in de *ampang*. De bestanddelen van het offer (behalve de offerrijst en de guldens) zijn afzonderlijk afgebeeld in fig. 4. Links en rechts liggen de *roedang madjodjak*, kleine *djabi-djabi*-takjes elk met drie bladeren. Boven het rechtse takje ligt het kippenei (*miak-miak na djagar*), rechts van het linkse takje het sirihblad. De andere 10 voorwerpen zijn meelkoekjes. Deze zijn voor het Leidse museum nauwkeurig nagemaakt van gips door den beeldhouwer F. M. Lachner te Pamatang Siantar. Bijna in elke beschrijving van een Bataks offer vindt men de namen van zulke koekjes, maar in musea treft men ze uiteraard niet aan. De namen waren in dit geval volgens opgave van den goeroe: op de voorste rij van links naar rechts een *landjang-landjang* (een vingergeleding lang), een *losoeng-losoeng* (in de vorm van een rijststampblok), twee *timpa-timpa* (kleine ronde), daarachter van links naar rechts twee *pohoel-pohoel* (in de samengeknepen hand gevormd), en twee ovale platte koekjes, waarvan de

goeroe na enige onzekerheid als naam opgaf: *sitoean boeloe*; daarachter de beide *sitompion na godang* (dikke cylindervormige koeken). Volgens den goeroe worden de koeken bij een werkelijk feest na afloop door den *soehoet* opgegeten. Voor *ringgit sitio soara* gebruikt men thans gewone Hollandse guldens, vroeger uiteraard dollars. Fig. 5 toont het mechaniek van de *bedjan* van achteren. Op fig. 6 houdt de goeroe de *bedjan* vast, op fig. 7 danst hij met het mandje met offergaven. Ook fig. 2 is genomen tijdens de dans met het offer (*mangadjar*).

Djala tonggohonon ni goeroe pande manggana ma, didok ma: Ale ompoeng boraspati ni tano djala ho simangot ni na nibedjanan on, on ma harboee santi, roedang madjodjak, miakmiak na djagar, sitompion na godang, ringgit sitio soara djodjahan ni harboee santi on. Djodjak ma soehoet, djodjak pande panggana bedjan on, horas ma soede na ro mainondoer toe gondang on, oenang be adong sibedjanan songon on sian soehoet on sandap ma i.

De goeroe die de *bedjan* gemaakt heeft draagt het offer op met het volgende gebed: O grootvader geest der aarde en gij, geest van hem voor wien wij het *bedjan*-feest vieren, hier is offerrijst, vaste haartooi, fraaie vettigheid, grote rugvracht, helder klinkende daalders als grondslag van de offerrijst. Vast sta de feestgever, vast sta de *bedjan*-maker, heil allen die bij dit trommelfeest komen kijken, dat er nimmer meer iemand zij uit het geslacht van dezen feestgever voor wien een *bedjan* gemaakt moet worden, dit zij genoeg.

Doeng i dibahen pargonsi ma gondang ni bedjan i, sip gondang i maroempasa ma goeroe i, didok ma: poes ma ho hoeting lao toe para-para, moeli ho begoe oenang adong marmara.

Daarop spelen de muzikanten de wijze van de *bedjan*, en als de muziek zwijgt zegt de goeroe dit rijmpje: kst kat, op de vliering jij, weg spook, dat er geen onheil zij.

Ia na patortorhon bedjan i, di moelana i na mangadjar bedjan i ndang boi halak na asing ingkon goeroe pande manggana i do, doeng i moese boi do manang ise na oembotosa. Boi do lobi sian sada bedjan pa-

Degeen die de *bedjan* laat dansen moet in het begin, bij het „onderrichten van de *bedjan*" bepaald de goeroe zijn die de *bedjan* gemaakt heeft; daarna mag ieder ander die het kan het doen. Men kan meer dan één

tortorhonon di tingki i. Ndang tarpadomoe toesi songon hoda-hoda.

bedjan tegelijk laten dansen. Paardemommen en dergelijke kan men niet op hetzelfde feest laten dansen.

Deze laatste opmerkingen zijn antwoorden op door mij van te voren gestelde vragen. Uit het op het eind van dit artikel vermelde gegeven blijkt dat maskerdansers wel eens gelijk met de *bedjan* optraden.

Lelengna margondang patortorhon bedjan partoroena doea ari, lobi sian i pe boi do asal ma toek[1]) sibahenon ni soehoet i.

Siseatonna pe di tingki i horbo manang lomboe diborothon, i ma diliati bedjan i.

De duur van het trommelfeest om de *bedjan* te laten dansen is ten minste twee dagen; langer kan ook als de feestgever het bekostigen kan.

Hij moet daarbij een karbouw of een koe slachten, die aan de slachtpaal gebonden wordt: de *bedjan* danst daar omheen.

Dioendang do toe pesta on: angka dongan toeboe, tondong hoela-hoela dohot angka ale-ale sian na dao na donok ro be nasida mamboan santina be, molo parradjaon maroban oelos manang dahanon, pargellengon maroban hepeng, ia so i manang pinahan pe, i ma horbo, lomboe manang hoda.

Doeng i sian pinahan na sineat i diparlehon (dibagi-bagihon) toe angka pananti i, ditorda ma angka parbaringin dohot angka radja doli ni loeat i.

Tot bijwoning van het feest worden uitgenoodigd: de familie van dezelfde marga, verwanten, schoonfamilie en vrienden; van ver en nabij komen zij ieder met zijn feestgave; de schoonfamilie brengt doeken of rijst, de schoonzoonsfamilie geld of anders vee n.l. een buffel, koe of paard.

Daarna deelt men van de geslachte dieren porties uit aan allen die feestgaven hebben gebracht, en men geeft adatporties aan de *parbaringins* en *radja doli* van de streek volgens rang en stand.

Tondong, in het algemeen verwanten, zou hier speciaal de *boroe*-groep aanduiden (groep aan welke men zijn dochters geeft) welke

[1]) ms. *sanggoep* (Mal.). Vlgs. W. H. wordt *sanggoep* in het Bataks wel gebruikt van verstand, niet van rijkdom.

later *pargellcngon* genoemd wordt; de *hoela-hoela* (groep waaruit men zijn vrouwen haalt) wordt hier ook aangeduid als *parradjaon.*

Over *parbaringin* en *radja doli* raadplege men het werk van Ypes.

Ditorda betekent volgens W. Hoetagaloeng: *djodjor mangihoethon partoeboe diparlchon djambar i,* partoeboe-gewijs wordt het vlees uitgedeeld, m.a.w. eerst geeft men den *sihahaan* (oudste tak), dan komt de *sianggian* (jongere tak) enz.

Van dit gedeelte van het feest kon slechts weinig in de demonstratie tot zijn recht komen, daar de tijd ontbrak om een slachtpaal (*borotan*) op te richten. Van de dansen, die de *bedjan* daarbij pleegt uit te voeren, werd echter het een en ander getoond. Een helper van den goeroe nam daartoe de pop over (fig. 8) en liet hem het gelaat met de handen bedekken als uiting van smart over het definitieve afscheid van zijn verwanten (fig. 9). Daarna kwam een vrouw, die een van de familieleden van den overledene voorstelde, weeklagend naar de *bedjan* toe dansen (fig. 10) en omhelsde hem (fig. 11).

Doeng i laos di ari i doeng sidoeng djoehoet i diparbagibagi, dipatortor moese ma bedjan i, hoehoet ma dihaliangi roema ni soehoet i soeang songon i dohot sopona. Soede angka oegasanna hian diharoearhon ma sian djaboe toe alaman, didjamai bedjan i ma soede djala dibahen ma bedjan i maningkir-ningkir sian pintoe dompak bagasan djaboe ni soehoet i.

Vervolgens laat men op diezelfde dag nadat het vlees verdeeld is de *bedjan* weer dansen, waarbij hij om het huis van den feestgever heengaat en evenzo om zijn rijstschuur. Al zijn vroegere bezittingen worden uit het huis op het dorpsplein gebracht en de *bedjan* raakt die aan, en men laat de *bedjan* door de deuropening in het huis van den feestgever kijken.

Daar er in Pangaloan zelfs onder de Christenen niemand was die zijn huis beschikbaar durfde te stellen om de *bedjan* er om heen te laten dansen, begaven we ons voor de demonstratie van deze dans naar het dorp Loemban Tonga-tonga, waar de goeroe woont. De goeroe deed nu zelf de *bedjan* weer aan, danste daarmee een ogenblik voor zijn *sopo* en begaf zich toen naar zijn huis. Na een gedeeltelijke ommegang daar omheen ging hij naar de trap van het huis en keek door het trapluik naar boven. Vervolgens ging hij naar het stenen rijstblok dat voor het huis ligt. Daar stond een pandan zak, waarin de klederen en sieraden van den overledene zich bevonden. De *bedjan*

keek hier in, hield de zak met de handen open, nam hem op (fig. 12) en zette hem ten slotte weer neer.

Doeng songon i diboan ma bedjan i toe djolo sopo djala molo so adong hian sopo di hoeta ni soehoet i ingkon bahenonna hian do los alana ndang boi bedjan i masoek[1]) toe bagasan djaboe, pantang toe adat.

Daarna brengt men de *bedjan* vóór de *sopo*. Wanneer er niet reeds een *sopo* in het dorp van den feestgever is moet er van te voren een loods gemaakt zijn, want de *bedjan* mag niet in huis komen, de adat verbiedt dat.

Di djolo sopo i patortoron moese ma bedjan i olat ni pitoe hali dipinta gondangna djala bedjan i pe patortorhon harboee santi ma disi.

Voor de *sopo* laat men de *bedjan* weer dansen; tot zeven maal toe vraagt hij (telkens verschillende) muziekwijzen; de *bedjan* danst daar weer met de offerrijst.

Alai noenga rade hian dibahen soehoet mangihoethon pandok ni goeroe pande bedjan i i ma sada pinggan na balga marisi aek dohot doea roepia, sada ampang, sada piso halasan manang piso pargiring.

De feestgever heeft volgens het voorschrift van den goeroe die de *bedjan* gemaakt heeft gereed gezet een schotel met water en twee gulden er in; een mand en een mes van het model *halasan* of *pargiring*.

Op fig. 13 ziet men de schaal met water, waarin de twee guldens liggen, klaar staan. De *bedjan* danst er bij onder duidelijke tekenen van droefheid over het naderend einde. Hij knielt neer, kijkt naar de guldens, richt zich weer op en weent nogmaals (fig. 14).

Doeng i diboeat bedjan i sandiri ma boelangna i sian oeloena djala dipamasoek ma toe bagasan ampang i.

Vervolgens neemt de *bedjan* zelf zijn hoofddoek af en legt die in de mand. (Zie fig. 15).

Doeng maradian diabing pande i ma bedjan i diboeat ma masna i dioempat ma piso naoeng rade hian sian saroengna, digoerithon ma toe pardom-

Nadat de muziek opgehouden heeft te spelen neemt de goeroe de *bedjan* op zijn knieën, doet hem de gouden oorsieraden af, trekt het gereed liggende mes

---

[1]) Vlgs. W. H. beter *pamasoehon*.

pahan ni bedjan i tapak sala dibahen panggoeritna.

uit de schede en krast daarmee op het voorhoofd van de *bedjan* het teken *tapak sala.*

Dit werd bij de demonstratie overgeslagen om de pop niet te beschadigen. Volgens den goeroe zou *tapak sala* een kruis betekenen, d.w.z. twee lijnen dwars over elkaar. De gewone betekenis is vijfpuntige ster; de goeroe ontkende echter uitdrukkelijk dat dit teken er ooit voor gebruikt zou worden.

Doeng i didoengkit moese ma mata ni bedjan i doeansa daboe toe aek na di bagasan pinggan i, ditampoel moese ma pinggolna i doeansa. Masna hian ingkon ditoboes soehoetna do sian pande i dohot hepeng manang sadia olo toe olo do, i pe asa moelak toe nampoenasa.

Daarna steekt hij de beide ogen van de bedjan uit zodat ze in het water in de schotel vallen, en hakt hem de beide oren af. De gouden sieraden moet de feestgever van te voren van den goeroe loskopen voor een onderling overeen te komen prijs, dan pas gaan ze naar den eigenaar terug.

De pogingen om het uitsteken van de ogen en het afslaan van de oren te demonstreren zijn op fig. 16 en 17 afgebeeld. Hiermee was de voorstelling geëindigd. Fig. 18 laat nog zien hoe de *bedjan* uit het dorp van den Kepala Negeri van Sihotang wordt weggedragen om naar Siantar vervoerd en vandaar naar Leiden verzonden te worden.

Doeng i diboeat ma tangkoerak i sian haoe badanna i dipamasoek ma moese toe ampang i djala dipasahat ma toe soehoet i. Soede angka nitak siboek-siboekna na sian tangkoerak dipapoengoe ma toe parindahanan.

Doeng i dipillit ma sian angka baoa na poso na gogo marlodjong toloe halak molo holan sada do bedjan i. Sitoloe halak i ma marlodjong manaroehon haoe badan dohot nitakna i toe

Hierna neemt hij de schedel van het houten lichaam af, legt hem in de mand en biedt die den feestgever aan. Al het meel dat het vlees voorstelde wordt van de schedel afgehaald en in een rijstzakje verzameld.

Vervolgens kiest men uit de jongemannen die hard lopen kunnen er drie, indien er slechts één *bedjan* is. Die drie rennen met het houten lichaam en het meel naar een rivier of een ka-

batang aek manang toe bondar na metmet pe alai hoehoet ma dibodili sian poedi. Na torop pe, i ma halak na ro mainondoer toe pesta i soede ma mamoersikkon mandok „pe" pitoe hali.

Pande bedjan i masoek toe djaboe ni soehoet i, soehoet i pe mangalehon oepa ma toe pande i, ai holan togoe-togoe ro·hian do dilehon godangna sampoeloe doea roepia toe pande i.

Marsogotna moelak ma pande i toe hoetana.

naaltje, terwijl men achter hen met geweren schiet. Het publiek, dat zijn de mensen die op het feest zijn komen kijken, spuwen allen en zeggen zeven maal „peei".

De *bedjan*-maker gaat het huis van den feestgever binnen en deze geeft hem zijn loon, want van te voren had hij alleen een voorschot gegeven van twaalf gulden.

De volgende dag keert de *bedjan*-maker naar zijn woonplaats terug.

In de boven geciteerde artikelen is verondersteld, dat de *bedjan* een oudere vorm van de *sigale-gale* zou kunnen zijn. De grote overeenstemming tussen beide voorwerpen en tussen de ceremoniën die er mee plaats hebben bewijst wel, dat ze nauw samenhangen. Men zou echter ook omgekeerd de *bedjan* als een vereenvoudigde *sigale-gale* kunnen opvatten, en daarvoor als argument aanhalen dat de *sigale-gale* een oorspronkelijk Batakse naam draagt, de *bedjan* een aan het Maleis (*medjan, nesan,* uit het Perz. nishān) ontleende, die bovendien ook wel op de *sigale-gale* wordt toegepast en elders weer andere betekenissen heeft (*medjan* = ruiterbeeld opgericht bij een asurn in de Dairilanden, *anisan* = grafpaal in Asahan en Tanoh Djawa). Hiermee zou men echter in strijd komen met de Batakse traditie over het ontstaan van de *sigale-gale,* die de uitvinding ervan na het midden van de vorige eeuw plaatst en zegt, dat ten minste in Toba en Silindoeng de *medjan* reeds eerder bekend was. Het woordenboek van Van der Tuuk vermeldt noch de *sigale-gale* noch de *medjan.* In de door hem verzamelde teksten heb ik het woord *sigale-gale* evenmin aangetroffen. Alleen vindt men in het Bataksch Leesboek deel I blz. 313 het woord *radja manggoele* in een rijmpje dat gasten uitspreken bij een feest: *poltak ma boelan, radja manggoele; marharoan dongan sahoeta, dohot ma iba mahoelae,* waarvan het laatste gedeelte betekent: wanneer een dorpsgenoot een vreugdefeest geeft, krijgt men ook wat mee te eten. Het eerste gedeelte dient slechts voor het rijm, en er valt niet uit op te maken of *radja*

manggoele een variant is van *radja manggele* [1]) en wat men er onder verstond [2]).

Duidelijker is de vermelding van de *medjan* in een onuitgegeven Toba-Batakse tekst uit Van der Tuuks nalatenschap, n.l. het verhaal van Ompoe Radja Rinabongat (Cod. Or. 3404 blz. 3—42 in de Leidse Universiteitsbibliotheek; zie mijn Overzicht van de Volksverhalen der Bataks no. 126). Deze vorst geeft voor zijn dood aan zijn zoon opdracht, de wijsvinger van de rechterhand van zijn lijk af te snijden, boven het vuur te drogen en in het graf te steken ter hoogte van de leverstreek. Daardoor ontstaat een vlam die onblusbaar is, zolang de zoon aan niemand de oorsprong ervan vertelt. Door hierover weddenschappen aan te gaan wordt de zoon rijk.

De begrafenis van Ompoe Radja Rinabongat wordt in dit verhaal tamelijk uitvoerig beschreven en afgezien van de vermelding van de afgesneden vinger mag men wel aannemen dat deze beschrijving een getrouw beeld geeft van een dodenfeest voor een radja in Boven-Baroes omstreeks 1850 [3]). Het lijk wordt bedekt met een *oelos ragidoep* en op het dorpsplein worden geweerschoten gelost. Bij het aanbreken van den dag worden er mensen op uit gestuurd om een doodkist te maken. Ze nemen een varken ter waarde van 1½ dollar mee. Nadat ze een dikke arènpalm gevonden hebben hakken ze die om en maken er de kist van. Tegelijk wordt het varken geslacht en toebereid. Met het bloed wordt op de beide uiteinden van de kist een figuur getekend, *pinarhaloempang* genoemd, d.i. volgens het woordenboek van Van der Tuuk: „een kring van varkensbloed, waarin een regthoek in 't midden, waarin weder een met houtskool geteekend oog zich bevindt, dat met varkensbloed is volgesmeerd". De kist wordt naar het dorp gebracht en in het huis van den overledene opgesteld. Het lijk wordt er in gelegd en de kist dichtgebonden. Vervolgens wordt er weer een varkentje geslacht, *pamampe gor-*

1) Onmogelijk is dit niet, blijkens *radja manggole* in een Karo-Bataks rijmpje, zie TBG 79 blz. 192.

2) Volgens W. M. Hoetagaloeng luidt het rijmpje: poltak boelan Ama ni Manggoele, marharoan dongan sahoeta dohot iba maoelae. De naam Ama ni Manggoele zou zinspelen op *tanggoele* = bijenhoning. Het nemen van honing uit een bijenkorf geschiedt gewoonlijk in de maneschijn. Wanneer men daar bij is en er om vraagt krijgt men gratis iets van de honing. Zo krijgt men ook gratis eten, wanneer een dorpsgenoot een feest viert. Het rijmpje bevat een heilwens, dat de dorpsgenoot n.l. steeds vreugdefeesten mag vieren, zodat men lekker eten kan krijgen. Indien deze verklaring juist is heeft *radja manggoele* dus niets met *radja manggele* te maken.

3) Dr. W. H. Rassers was zo vriendelijk mij een reproductie te verschaffen van de bladzijden 31-33 van het manuscript, waarin het dodenfeest beschreven wordt.

dang genaamd; de muzikanten worden hierop onthaald en hun wordt verzocht hun medewerking te verlenen aan het dodenfeest. Daarna wordt het orkest in huis opgesteld en dodenmuziek gespeeld (*diondasi*). Ieder die daartoe aandrang gevoelt danst op die muziek. Alle dansers krijgen *sorna*, hetgeen volgens Van der Tuuk gewoonlijk betekent: „de door het algemeen bij een feest te zamen gebragte ontbolsterde rijst in geval er vele gasten in een huta zijn aangekomen". Blijkbaar met het oog op deze plaats geeft van der Tuuk als betekenis van *sorna* ook nog = *soelang* (?), hetgeen hij verklaart met: wat dansers op een begrafenisfeest aan betel of spijze te eten krijgen. Volgens W. M. Hoetagaloeng betekent *sorna:* gift van aanverwante familieleden aan de nakomelingen van een dode. Van deze giften wordt een gedeelte aan de dansers uitgedeeld; het heet dan echter eigenlijk niet meer *sorna* doch *piring*.

De volgende ochtend wordt een buffel geslacht op het dorpsplein. Op die dag vindt het *mangantar* plaats, wat Van der Tuuk weergeeft met: „geleiden van het huis naar de alaman, een' doode of wel een' door een geest bezielde". Daar deze ceremonie nog een paar keer herhaald wordt nadat het lijk begraven is, kan men er niet onder verstaan het brengen van het lijk uit het huis naar het dorpsplein maar moet het betekenen: het uitleiden van de geest van den dode. De tekst vervolgt: digana ma hoda-hoda dohot toping dohot rangin-rangin dohot damol-damol dohot medjan; doeng ma sampe pitoe borngin ditanom ma amana i; d.i.: men maakte paardemommen, maskers, dansschilden, huilmaskers en *medjans*; na verloop van zeven nachten begroef men zijn vader. Hierop volgt een periode waarin elke avond dodenmuziek gespeeld word (*diondasi*). Dan volgt: Doeng ni torang ni ari diantarhon namorana i ma, diboeat sada horbo, tole ma halak manontori marmonsahi ma di alaman, deba manontorhon toping, deba manontorhon medjan, tar na sandangan podang ma sitortorhon i, deba mangandjakkon rangin-rangin, sitortorhon damol-damol deba; doeng ni diparlean ma sorna sandok nasa na manortor i; doeng ni mansohot ma na mangantar i, d.i.: daarop verrichtte de *namora* (het hoofd van de *boroe*-marga) het *mangantar*; hij nam daartoe een buffel. De mensen gingen aan het dansen en zwaarddansen op het dorpsplein. Sommigen dansten met maskers, sommigen met *medjans*; jongens zowat zo groot, dat een zwaard aan een band over hun schouder gehangen niet meer over de grond sleept, dansten daarmee. Sommigen sprongen rond met dansschilden, anderen dansten met huilmaskers. Vervolgens werd aan alle dansers *sorna* uitgedeeld. Daarna hield het *mangantar* op. 's Avonds kwam een

zekere Aman Tohol di Tahi. Er werd een varken geslacht; hij hield de dodenwacht, de mensen dansten op de afval (*rapan-rapan*; zo volgens Warneck; van der Tuuk geeft andere betekenissen die hier nog minder passen). Na de dans kregen alle dansers *sorna*. Te middernacht hield men op met de dodenwacht. De volgende dag verrichtte Aman Sori Oloan het *mangantar*. Hij slachtte een koe; de muziek speelde op het balkon van het radjahuis en de mensen dansten op het dorpsplein. Degenen die met de *sorna* dansten gingen in een kring achter om de dansers heen. Deze wisselden onder elkaar al dansende bezittingen[1]). Het hele dorp haalde zijn gouden sieraden en zijn doeken te voorschijn. Na het *mangantar* borg ieder zijn goud in zijn huis op; het orkest werd van het balkon in huis teruggebracht en die avond waakte de zoon van den overledene tot middernacht, terwijl er in het huis gedanst werd. De dag daarna werd een bediende uitgezonden om de verder af wonende radja's uit te nodigen; een maaltijd met deze groten besloot de plechtigheden.

Wij hebben deze tekst wegens het belang van de daarin vervatte oude gegevens over Bataks begrafenisceremonieel wat uitvoeriger weergegeven dan in verband met ons onderwerp nodig was. De *medjan* wordt hier vermeld als een requisiet bij een *mangantar* genoemde plechtigheid, welke door verschillende overlevenden voor en na de begrafenis wordt verricht en die zal moeten worden opgevat als het wegleiden van de dodengeest. Indien met *medjan* hier de *sigale-gale* bedoeld was, zou zeker niet het woord *manontorhon* (met iets dansen) maar *patortorhon* (laten dansen) gebruikt zijn. Daar gezegd wordt, dat kleine jongens met de *medjan* dansten, is het ook niet waarschijnlijk, dat er stenen grafbeelden mee bedoeld zijn. Vermoedelijk zijn dus werkelijk houten danspoppen in de trant van die van Sihotang reeds omstreeks 1850 in Boven-Baroes gebruikt. In tegenstelling met de gegevens van Goeroe Sodjoeangon zien we de *medjan* hier optreden samen met andere bij dodenfeesten gebruikte requisieten, n.l. *toping*, maskers[2]); *damol-damol* (van der Tuuk: = *dangol-dangol* „een masker waarin nat mos gedaan wordt en gebruikelijk op de lijkfeesten, drukkende die met zoo'n masker aan danst, zijn handen tegen het voorhoofd aan, om het water door de oog-

[1]) *Marhembang soloe,* door v. d. Tuuk zo verklaard. Volgens mededeling van W. M. Hoetagaloeng is dit hetzelfde als *marebang soloe*. Wanneer een danser een gouden sieraad of een *oelos* (kain) aan iemand wil geven, laat hij vaak dat sieraad of die *oelos,* hem uitspreidende, zien tijdens het dansen. Dit heet *marebang soloe.*

[2]) Zie bijv. E. Modigliani, Fra i Batacchi indipendenti p. 104 evv.; Cl. Holt, Théâtre et danses aux Indes Néerlandaises, fig. 200.

holtes te doen biggelen, en zóó tranen na te bootsen"; ook sommige *sigale-gale* kunnen op deze wijze wenen); *hoda-hoda*, een paardenmom (cheval jupon)[1]) en *rangin-rangin*. Dit laatste, gewoonlijk *rangin* genoemd, is een houten schild met paardenhuid overtrokken; volgens J. Winkler[2]) is die huid afkomstig van een *hoda debata*, een gewijd paard. Goeroe Sodjoeangon bezit een *rangin*, waarvan wij twee foto's geven (fig. 19 en 20). De onderzijde vertoont een ruw gesneden dierenkop, aan de bovenkant is een paardenstaart bevestigd en aan de binnenzijde hangt een bronzen paardenbel. Wij krijgen hier de indruk, dat al deze figuren dienen om de dodengeest uit te leiden uit het land der levenden. De vraag is, of hierbij de *medjan* den dode zelf voorstelt. Uit de tekst van het verhaal blijkt niet dat de *medjan* een bijzondere plaats inneemt; zelfs is niet duidelijk of er één of meer zijn. Het schijnt wel, dat de *medjan* hier niet zelfstandig optreedt, maar als een der vele geleiders van een machtigen vorst naar de geestenwereld.

Te Salak in de Dairilanden zag ik onlangs een danspop, die veel op de *bedjan* gelijkt, doch geen beweegbaar hoofd heeft (fig. 21). De naam hiervan is *goembala*. Bij het dansen rust de onderkant van de pop op de gordel van den danser; van boven is de pop opgehangen aan een touw dat in gaten aan weerszijden onder de schouders van de pop is vastgeknoopt en achter om de hals van den danser loopt. De mond van de pop komt uit in een vierkant gat, dat aan de achterkant open is. Hierdoor kan de danser onder het dansen sirihspeeksel uit de mond van de pop laten komen. Met deze *goembala* wordt volgens den Kepala Negeri van Salak gedanst bij feesten, in het bijzonder bij het dodenfeest voor een op hoge leeftijd gestorvene. De heer J. H. Neumann deelde mij mede, dat volgens zijn aantekeningen het woord *goendala-goendala* voorkomt bij de Karo-Bataks in de betekenis van: een soort masker; te Djoehar een houten, vaak van beweegbare ledematen voorzien beeld bij het *goero-goero arôn*. Dit is een landbouwfeest; in de Karolanden wordt in het algemeen de samenhang van maskers en dodencultus niet zo sterk meer gevoeld

Uit het bovenstaande kan wel blijken, dat over de Batakse masker- en marionettendansen nog lang niet het laatste woord gesproken is. De hier gepubliceerde gegevens kunnen wellicht een aanwijzing vormen, in welke richting verder gezocht moet worden.

1) Afgebeeld in de aangehaalde werken van Modigliani p. 105 en Cl. Holt fig. 202.

2) Die Toba-Batak usw. blz. 152 ev.; vgl. ook Warneck, Die Religion der Batak blz. 45.

DE KOEBOES IN DE ONDER-AFDEELING MOESI ILIR EN KOEBOESTREKEN.

DOOR

H. H. KEEREWEER.[1])

Afkomst, stam-, klasse-indeeling.

Mijn voorganger heeft in zijn memorie 3 groepen onderscheiden waarin de bevolking dezer onderafdeeling margagewijze kan worden gesplitst, te weten:

1e. *de Moesi-marga's:* Sanga Desa, Poendjoeng, Lawang Wetan. Mantri Melajoe, E p i l, Teloek Kidjing, Soengei Keroeh, Pinggap.

2e. *de Koeboe-marga's:* Batang Hari Leko, Koeboe Toengkal Oeloe, Koeboe Bajat, Koeboe Lalan, Dawas, Soepat, Babat.

3e. de marga's *Penoekal* en *Abab.*

De door mij gevolgde indeeling wijkt eenigermate af van de bovenstaande:

E p i l, hoewel thans door gemakkelijke verbinding, huwelijken enz. op de Moesi-marga's georiënteerd, behoort, wat afkomst betreft,

---

[1]) Het hier gebodene is getrokken uit de „memorie van overgave", door den jong gestorven schrijver opgesteld als aftredend Controleur van de onderafdeeling Moesi Iir en Koeboestreken, waarover hij van 12 October 1936—16 Juli 1938 het bestuur had gevoerd. Na genoten Europeesch verlof benoemd tot secretaris van de Westerafdeeling van Borneo, is hij, kort na aankomst op zijn nieuwe standplaats Pontianak, den 23en April 1939 op 31-jarigen leeftijd overleden, waardoor een nauwelijks over het beginstadium gevorderde, veel belovende ambtelijke loopbaan ontijdig afgebroken werd. — De recente, in de memorie geboekstaafde gegevens over deze Koeboes, — dezelfde, die een dertigtal jaren geleden ook door C. J. van Dongen in zijne bekende opstellen in deelen 63 en 67 dezer Bijdragen beschreven werden —, leken van genoeg belang om ze hier op te nemen. Enkele daaronder — zoo b.v. de vuurdans van den malim te Meranti Pandjang — waren nog niet bekend, andere wijken in verschillende opzichten van Van Dongen's beschrijving af. Zij vormen aldus een belangrijk vergelijkingsmateriaal, dat den lezer in staat stelt er zich rekenschap van te geven, in hoeverre in het leven van dit interessante Koeboe-volkje zich de laatste dertig jaren veranderingen ten goede of ten kwade hebben voorgedaan.

niet tot deze groep. De marga Epil heeft namelijk dezelfde stam vader(s) als *Babat* en *Soepat*.

De marga *Pinggap* is slechts ten deele op de Moesi-marga's georiënteerd. Vroeger konden 2 doesoens gerekend worden te behooren tot de inwoners der Moesi-marga's, te weten *Tanah Abang* (de pasirahdoesoen) en *Pengatoeran*. De pojang van laatstgenoemde doesoen was afkomstig van Kasmaran (Lawang Wetan). Deze doesoen was een conglomeraat van lieden afkomstig van Rawas en van Sanga Desa. Thans is de doesoen Pengatoeran zóó ver van de invloedssfeer der Moesi-marga's af gelegen, dat genoemde doesoen niet meer daartoe behoorend kan worden gerekend, zoodat dus van de marga Pinggap resteert de doesoen *Tanah Abang*, welke binnen de sfeer der Moesi-marga's valt. De overige doesoens, te weten: Pinggap, Loeboek Boeah, Soengei Napal en de nederzetting Talang Saoet en Talang Boeloeh kunnen naar de aard en ontwikkeling der bevolking gerekend worden tot de Koeboe-streken.

Bij de Koeboemarga's zijn door mijn voorganger ondergebracht de marga's *Dawas, Soepat* en *Babat*. Deze groepeering berust kenkelijk op de ressorteering van genoemde marga's onder de toenmalige onderafdeeling *Banjoeasin en Koeboestreken* (Talang Betoetoe). Ten rechte behooren Soepat en Babat krachtens afkomst zeker niet tot de Koeboe-marga's. Hoewel *Dawas* gedeeltelijk daarbij zou kunnen worden ondergebracht, dient deze marga, in verband met de belangrijke vermenging der bevolking met lieden van de kota Palembang en de bovenlanden van Palembang, n.h.v. tot een afzondergelijke groep gerekend te worden.

De indeeling wordt, met inachtneming van het bovenstaande, aldus:

1e. *de Moesi-marga's:* Sanga Desa, Poendjoeng, Lawang Wetan, Teloek Kidjing, Soengei Keroeh, de doesoen Tanah Abang van de marga Pinggap.

2e. de marga's: Epil, Babat, Soepat.

3e. de marga Dawas.

4e. de marga's Penoekal en Abab.

5e. *de Koeboe-marga's:* Batang Hari Leko, Koeboe Toengkal Oeloe, Koeboe Bajat, Koeboe Lalan, de doesoens Pinggap, Pengatoeran, Loeboek, Boeah, Soengei Napal en de vestigingen Talang Saoet en Talang Boeloeh van de marga Pinggap.

De hierboven weergegeven indeeling is slechts van waarde voor het verkrijgen van een *globaal* overzicht van de afkomst en onder-

linge samenhang der bevolking in deze onderafdeeling; het verschil in afkomst is uiteraard voortdurend verflauwd door vermenging der verschillende bevolkingsgroepen, bijvoorbeeld door verhuizing en huwelijken, gemeenschappelijke handelsbelangen, tengevolge waarvan de verschillen in taal of dialect en gewoonten geleidelijk geringer werden.

. . . .

De Koeboe-marga's.

a. *Geschiedenis.*

De oorspronkelijke inwoners dezer marga's zijn Koeboes. Hun afkomst is als volgt: Ongeveer 150 jaren geleden is een Koeboestam de Soengei Koempé, een zijrivier van de Batang Hari (residentie Djambi), opgevaren tot aan de oorsprong van de Soengei Koempé. Van hieruit trokken zij naar de Oeloetoeloeng Soengei *Kepahiang* (de bronriviertjes van de Soengei Kepahiang), welke rivier in de *Lalanrivier* uitstroomt. Van de Soengei Kapahiang trok de stam verder naar de Soengei Bakoeng en naar de Baharrivier (Moeara Bahar). Van hieruit splitste zich de stam. Een gedeelte voer de *Bajatrivier* op; anderen vestigden zich aan de Oeloe-Bahar (residentie Djambi) en een derde gedeelte zakte de *Lalanrivier* af.

Ten tijde van de beroemde sultane Ratoe Sinoehoen werden aan de Koeboes piagams uitgereikt, te weten: 1. Eén aan *Sinom* van Bajat, die tot pasirah werd verheven. 2. Eén aan *Lagi,* die tot pasirah van Koeboe Lalan werd aangesteld. 3. Eén op karbouwenhoorn geschreven, aan de lieden van de Oeloe-Bahar (Djambi).

Dat deze Koeboes een zwervend bestaan geleid hebben blijkt wel uit de volgende opsomming. Van de Oeloe Kepahiang trok men naar de Oeloe Soengei Bakoeng (zijrivier van de Lalan). Hierna vestigde men zich aan de rechteroever van de Lalan en stichtte daar de nederzetting *Kelapa Sebatang.* Van Kelapa Sebatang verhuisde men naar Koenangan, aan de rechteroever van de Soengei Merang (zijrivier van de Lalan). Van Koenangan keerde men terug naar de Lalanrivier waar *Soenoeran* werd gesticht. Van Soenoeran voer men naar *Ketapi* en vandaar uit werd Njarang Toea gesticht. Njarang Toea werd alras verlaten; de nieuwe vestiging heette Njarang Moeda. In 1928 werd deze nederzetting verlaten en trok men naar Bakoeng.

Ten aanzien van de afkomst en verdere geschiedenis van *Sinom* van Bajat (zie boven) zij nog het volgende vermeld. Oorspronkelijk leefde bij de Bajatrivier een Koeboehoofd, genaamd *Sinom* te *Kelapa*

Sebatang. (Deze nederzetting moet dus een andere zijn dan Kelapa Sebatang aan de Lalan-rivier; zie boven). Voortbouwende op de mededeelingen van de lieden van Mangsang (Koeboe Lalan) meen ik te moeten aannemen dat deze *Sinom* zijn afkomst herleidde tot de bovengenoemde nederzetting aan de Soengei Koempé (Djambi). Immers te Moeara Bahar is de oorspronkelijke Koeboestam in drie deelen gesplitst, waarvan één gedeelte naar de Bajatstreek trok. De benaming *Kelapa Sebatang* te Bajat is waarschijnlijk met opzet genoemd naar de moederdoesoen (of -nederzetting) van dien naam aan de Lalanrivier. Te Kelapa Sebatang ontmoette Sinom een uitgeweken Palembanger(?) *Karsoedi,* die hem het nut van de klapperboom en klappervruchten leerde kennen. Op ± 1 K.M. afstand van Kelapa Sebatang werd daarop een nieuwe nederzetting gesticht, genaamd *Kelapa Banjak,* omdat men hier veel klappers plantte. Te Kelapa Banjak verscheen een zekere *Temenggoeng,* afkomstig van de Belidastreek, doesoen *Tjambai* (Ogan Ilir). Hij was nog vrijgezel aangezien hij geen geschikte levensgezellin kon vinden. Hij zou van Tjambai zijn weggeloopen omdat pogingen om hem te besnijden mislukt waren, aangezien zijn geslachtsdeel zóó abnormaal groot en hard was, dat elk mes of ander wapen daarop afstuitte [1]). Te Kelapa Banjak wijzigde *Temenggoeng* uit schaamte zijn naam in *Koeboe Lebar Telapak* (dus Koeboe-breede-voetzool). Hij moet een man van buitengewone lichaamsafmetingen geweest zijn; zijn borst mat van tepel tot tepel 3 hasta (meer dan 1 Meter). Vandaar ook de naam Lebar Telapak; aan zijn groot en breed voetspoor was hij altijd te herkennen. Temenggoeng's urineloozing was zóó overvloedig, dat toen hij eens op een heuvel urineerde een rijstblok op het vocht wegdreef en het water een danau vormde (Danau Temenggoeng, ± 3 K.M. van de tegenwoordige doesoen Loeboek Mahang gelegen). Hij huwde later Polot, een vrouw, die in lichamelijke afmetingen niet voor haar echtgenoot onderdeed. Deze vrouw was afkomstig van de doesoen Gemoeroeh, gelegen in de nabijheid van de doesoen Betoeng, marga Rimba Asem. Uit het huwelijk van deze lieden ontsproten zes „gewone" zonen, te weten: Sedjaring = de vischvanger; Semintjam = de dreiger, de moed; Semobah = de verhuizer; Sebaok =

---

[1]) Een analoog verhaal over den vorst van de Boelian-Koeboes Raden Nagasari wordt vermeld door G. J. van Dongen op blz. 301 van zijne verhandeling: „De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der residentie Palembang", in de Bijdr. Kon. Inst. dl. 63 (1910). Indien niet anders vermeld, betreffen de verdere verwijzingen naar Van Dongen deze verhandeling.

de eerwaardige (met baard en onderkin); Senandang = de handelaar; Semoeboeng = de steun, medewerker.

Het is typeerend dat deze gegevens wat het verhaal van de herkomst van Temenggoeng en Polot betreft, in hoofdzaak overeenkomen met de desbetreffende mededeelingen van Van Dongen (de Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken 185 e.v.). Volgens Van Dongen echter zouden Temenggoeng en Polot zich in de Lalanstreek en bij de Bahar hebben opgehouden. Eerst na het verdwijnen van Temenggoeng en Polot zou de splitsing van de Koeboestam van uit Moeara Bahar hebben plaatsgevonden. *Sedjaring,* de zoon van Temenggoeng en Polot zou daarna naar Kelapa Banjak zijn getrokken. Hij zou te Soegi Waras (Moesi Ilir) een mooi meisje *Retani* hebben ontmoet. Samen trokken zij naar Kelapa Banjak, met medeneming van zeven rijstaren. De korrels van deze aren werden het eerst als zaaizaad gebruikt en sindsdien kennen de Koeboes het planten van rijst (Van Dongen, pag. 187 e.v.).

Later trok een gedeelte der Koeboes zuidwaarts; hierover deelt de pasirah van Koeboe Bajat het volgende mede: Temenggoeng (of zijn zoons?) werd door *Sinom* van Kelapa Sebatang als broeder aangenomen, waarop de grond verdeeld werd tusschen beide personen. De grens was de Kali Beraoe; Temenggoeng (of zijn nakomelingen?) kreeg het zuidelijk gedeelte (thans de marga *Koeboe Toengkal Oeloe*) en *Sinom* het Noordelijk gedeelte, thans de marga *Koeboe Bajat.* Temenggoeng's volgelingen vestigden zich te Moeara Simpang (± 5 K.M. van de huidige pasirahdoesoen Meranti Pandjang gelegen). Vandaar trok men naar Talang Boeroek, Tjengal en Meranti Pandjang. De eerste woonplaats tijdens het Sultansbestuur van den gindè van Bajat (dorpshoofd of ladanghoofd) was *Tampang.* De eerste gindè van Koeboe Toengkal woonde te Moeara Simpang. Deze gindè's werden door de Sutans als pasirah aangesteld.

Het Gouvernement erkende den pasirah van de marga Koeboe Bajat te Tampang, den grootvader van den tegenwoordigen pasirah, pangeran Oesman, genaamd Adjat. Spoedig daarna werd de pasirahstandplaats verlegd naar *Loeboek Mahang.* Omstreeks 1920 verhuisde de tegenwoordige pasirah naar Pangkalan Bajat. Ten Oosten van Pangkalan Bajat op ± 1 K.M. afstand is nog een graf te zien van een der afstammelingen van *Sinom,* genaamd *Djelarah.* Hieruit kan dus worden geconcludeerd dat de bewoners van Koeboe Toengkal afkomstig zijn van Koeboe Bajat. Van belang is echter de mededee-

ling van den gewezen Krio van de doesoen Sakokarangan, *Adim bin Retawin.*[1]) Deze oude man, hoewel reeds ± 75 jaar oud, is nog levendig van geest en weet zich de verschillende lotgevallen en verhalen van zijn geslacht nog goed te herinneren. Zijn grootvader was een Koeboe, afkomstig van *Tandjoeng Karoeng,* destijds gelegen aan de samenvloeiing van de Toengkal- en Dawasrivier, omtrent 60 K.M. van Sakokarangan verwijderd.

Deze grootvader, Lepak genaamd, stichtte de oude kampoeng Sakokarangan en werd daar Depati (dorpshoofd) omstreeks 125 jaar geleden. Gelijkertijd werd de doesoen *Gersik* gesticht. Evenals die van Gersik, zijn de inwoners van Daboek oorspronkelijk afkomstig van de oeloe toeloeng soengei Boeaja (bij de Toengkal rivier).

Vergelijkt men deze gegevens met het verhaal van de oorsprong van de marga Dawas (zie boven) dan vallen de volgende punten van overeenkomst op te merken:[2])

Als uitgangspunt wordt in beide streken genoemd de samenvloeiing van de *Toengkal-* en de *Dawasrivier.* De „negeri" heette *Tandjoeng Kerangan* (Dawas) of *Tandjoeng Karoeng* (Sekokarangan). Vanuit deze nederzetting voer men de Dawasrivier stroomopwaarts, waar *Karsoedi,* de vreemdeling, zich vestigde. De naam van den radja (het hoofd) der nederzetting Tandjoeng Kerangan is in Dawas niet (meer?) bekend. In Sakokarangan wordt genoemd *Lepak* (zoo niet de radja van Tandjoeng Kerangan, dan toch een hoofdman, die een nieuwe nederzetting stichtte). De naam van Karsoedi komt ook voor

---

[1]) Van Dongen (op pagina 242) noemt als hoofdmalim (Malim pengasoe) van de Toengkal Koeboes *Ertawin* te Sakokarangan. Dit is de vader van genoemden Adim.

[2]) Dit verhaal, in de memorie 17 blzz. tevoren opgenomen, luidt als volgt:
In vroeger tijden moet aan de samenstrooming van de Toengkal- en de Dawasrivier een nederzetting geweest zijn (de pasirah noemt het een *negerie*), genaamd *Tandjoeng Kerangan.* De naam van het hoofd dezer nederzetting (de radja) is niet bekend, doch zijn broer (of aangenomen broer) heette *Karsoedi.* Men leefde rustig bijeen, totdat de nederzetting werd verwoest door een leger van het rijk Boernai(?). (Op mijn vraag of Boernai misschien identiek is met *Borneo,* werd door den pasirah ontkennend geantwoord; de lieden van Boernai zouden van de Bovenlanden van Palembang afkomstig zijn). De dochter van den vorst van Tandjoeng Kerangan heette *Poeteri Majang Mengoerai,* zij werd opgevoed door haar oom *Karsoedi.* Poeteri Majang Mengoerai was zeer mooi, zoodat vele jongelieden moeite deden om haar tot vrouw te krijgen. Zij weigerde echter steeds. Op zekeren dag verscheen de jonge prins *Poetera Mahkota* van Boernai met een zeer talrijk gevolg om de prinses, wier schoonheid wijd en zijd beroemd was, ten huwelijk te vragen. De prinses weigerde echter, ondanks herhaald aandringen van Poetera Mahkota, op zijn voorstel in te gaan.

in Bajat, waar deze vreemdeling den Koeboes het nut van klappers zou hebben doen kennen (zie boven).

Hieruit kan zonder bezwaar worden geconcludeerd, dat de nederzetting aan de samenvloeiing van de Dawas- en Toengkalrivier uit *Koeboes* heeft bestaan. Blijkens het verhaal van Dawas zijn deze oorspronkelijke bewoners verdreven door Maleische (?) stammen uit het binnenland. De lieden van Dawas en Koeboe Toengkal zouden dus ten deele een *gemeenschappelijke* afstamming hebben. Het is mogelijk dat dit in Dawas ontkend wordt uit schaamte. Toch heeft de ontwikkeling van Dawas, mede door vestiging van talrijke vreemdelingen, zoo'n voorsprong behaald, dat ik het verantwoord achtte laatstgenoemde marga niet meer tot de groep der Koeboemarga's te rekenen. Of de Koeboes van Tandjoeng Kerangan eenzelfde oorsprong hebben als die van de oeloe Kepahiang (Lalan) is niet na te gaan; de mogelijkheid bestaat dat verbinding te land (van Mangsang naar Gersik) heeft bestaan. In elk geval bestaat de herinnering aan een gemeenschappelijke afstamming niet meer.

Over de Koeboes in de marga *Pinggap* worde nog het volgende medegedeeld: Ongeveer 100 jaar geleden hadden deze Koeboes nog geen vaste woonplaats en zwierven door de uitgestrekte bosschen in het noorden van deze marga. Vanwaar deze Koeboes afkomstig waren wist men mij niet te zeggen. Volgens Van Dongen (pagina 188) zou een gedeelte van de lieden van Kelapa Banjak (zie boven) naar de Dangkoerivier, een zijrivier van de Batang Hari Leko, zijn verhuisd,

---

Hierdoor ontstond een jaren-lange strijd, waarbij Poetera Mahkota een reusachtig leger zou hebben aangevoerd. Dit leger was zóó groot, dat indien de voorste rij (tien soldaten per rij) djagoeng plantte, dan kon deze djagoeng door de middelste rij van het leger reeds worden gegeten. Dit fantastisch leger was dus acht maanden lang. Eindelijk vluchtte de vorst van Tandjoeng Kerangan. De prinses verdween plotseling van deze aarde. Karsoedi trok de Dawas rivier stroomopwaarts totdat hij kwam aan een plaats, waar hij een ladang wilde aanleggen en te dien einde een verbodsteeken plaatste (terawas). Hier is de doesoen Dawas gesticht. In het museum van Palembang zou nog een kris van Karsoedi zijn welke, indien men daarover heen stapt, onheil veroorzaakt. Aan de monding van de Dawas in de Toengkal-rivier is nog een „tjandi" te zien; deze tjandi is echter slechts een verwaarloosd graf, waar de bevolking nog steeds heen trekt om zegen en hulp van de voorouders af te smeken. Later zijn vele personen van *Palembang* (het tegenwoordig pasirahgeslacht), Loempatan, Komering Oeloe enz. zich te Dawas gaan vestigen. Tijdens het Nederlandsch Bestuur zijn vele Koeboes, afkomstig van Daboek (Koeboe Toengkal Oeloe) Dawas binnengedrongen en hebben zich geleidelijk op het talanggebied van die marga gevestigd. Eenige band bestaat met de marga's *Soepat* en *Pinggap* door huwelijken en verhuizing.

om daar de doesoen *Ikan Lèbar* te stichten. Het is mogelijk dat een gedeelte dezer lieden zich heeft opgehouden in de bosschen tusschen de Soengei Dangkoe en de Soengei Rampasan (beide zijrivieren van de Batang Hari Leko). Hoe dit ook zij, de rondzwervende lieden stichtten onder aanvoering van hun hoofd *Renato* de doesoen Laman Soelai; zij trokken daarna steeds meer Westwaarts en stichtten achtereenvolgens van Oost naar West: Talang Medang Besar, Talang Boeloeh en de thans nog bestaande Talang Medang Tjelèngkong. Het jachtgebied van deze stam strekte zich uit tot de Soengei Dangkoe ten Noorden, de Soengei Rampasan ten Zuiden, ten Westen de Batang Hari Leko en ten Oosten de waterscheiding tusschen de Batang Hari Leko en de Lalanrivier.

Het territoir der Laman Soelai Koeboes was vroeger vrij streng afgesloten voor andere Koeboestammen. Deze mochten niet op hun gebied jagen, visschen en boschproducten verzamelen dan met toestemming der *oudsten*. De verzamelaar moest een gedeelte van de opbrengst aan *alle* ingezetenen afstaan; de hoofden kregen niet meer dan de andere stamleden. Overtreding van het occupatie-verbod werd vrij streng gestraft, zelfs verwonding en doodslag kon hiervan het gevolg zijn. Het waken tegen inbreuk op deze rechten, moet gezien worden als een *economische noodzaak*. Hetgene dat men voor zijn levensbehoefte noodig had, was betrekkelijk zoo spaarzaam te verkrijgen, dat een uitgestrekt jacht- en verzamelterritoir een eerste levensvoorwaarde voor deze Koeboes was. [1])

De Koeboes van *Batang Hari Leko* (vroeger genoemd Koeboe Oeloe Leko), zijn zooals boven reeds werd medegedeeld, afkomstig van Ikan Lebar. De vóór-vorige pasirah van de marga Koeboe Oeloe Leko woonde nog te Ikan Lebar. Tijdens den bekenden Controleur Van Dongen is de oorspronkelijke nederzetting naar de Batang Hari Leko verhuisd en werd *Pangkalan Boelian* gesticht, thans nog de pasirahdoesoen. Deze Koeboes zijn oorspronkelijk afkomstig van Kelapa Sebatang (zie Van Dongen, pagina 188). Aan de boven Batang Hari Leko zouden zich ook Koeboes van de Kloempangrivier (Rawas) hebben gevestigd (Van Dongen, pag. 189).

---

[1]) Vide ook „De Palembangsche marga" van J. W. van Royen op pag. 120: „Het is duidelijk dat een dergelijke wijze van kostwinning een geweldige oppervlakte gronds eischt..... Botsing met andere groepen legt langzamerhand de grenzen van het gebied vast. Het geheele gebied is productiemiddel. Buitenstaanders daarin toe te laten is, op straffe van voedselgebrek, niet geoorloofd".

b. *Gewoonten en gebruiken der Koeboes.*

Kleeding: In de bosschen is de schaamgordel van boombast (tjawat) voor mannen zoowel als vrouwen de eenige lichaamsbedekking. In de doesoen heeft men kains en baadjes terwijl zelfs pyama's reeds worden gedragen. Versierselen worden gedragen door kinderen en jonge meisjes (enkelringen en armbanden, oorknoppen, enz.). Alle in deze onderafdeeling levende Koeboes zijn geregistreerd. Wel zwerven soms van Djambi afkomstige Koeboes in de streken langs de Lalanrivier rond en houden zich daar eenigen tijd op, doch vroeger of later verdwijnen zij weer. De Koeboes dezer onderafdeeling hebben allen een doesoen of talang tot min of meer permanente woonplaats, vanwaar zij voor korter of langer tijd geregeld uitzwermen om in de bosschen producten te zamelen en te jagen.

De Islam: De inwoners van Koeboe Bajat en Koeboe Toengkal Oeloe, en Dawas zijn vrijwel geheel tot den Mohammedaanschen godsdienst overgegaan. Dat deze overgang in het bestaan van deze lieden veel heeft gewijzigd kan worden ontkend. In de doesoen verzet het schaamtegevoel zich tegen het nuttigen van allerlei verboden spijs. In de bosschen stoort men zich aan de voorschriften vaak niet. In een ander verband zal nog worden aangetoond dat tal van heidensche gebruiken en voorstellingen zich binnen het kader van den Islam gehandhaafd hebben. In de marga Koeboe Lalan bestaat ongeveer de helft der bevolking nog uit Koeboes, die niet tot den Islam zijn overgegaan. Van de 51 heerendienstplichtigen der doesoen Mangsang zijn b.v. 27 nog heidenen. De overige personen zijn afkomstig van Palembang, Komering Oeloe en Ogan Ilir.

Woonwijze: In de doesoens der Koeboestreken treft men veelal zeer primitieve woningen aan. Aan de rivieren of op de talangs staan tijdelijke hutjes, enkele meters lang en ongeveer een meter hoog, ongeveer 1½ Meter boven den grond. Als dakbedekking dient kadjang. De wanden, voor zoover die aangebracht zijn, bestaan uit kadjang, het geheel steunt op dunne, onbewerkte houtstammen. De oorspronkelijke woon- of liever schuil- en slaapplaatsen waren nog primitiever. De daken dier hutten waren opgetrokken van lipai-bladeren, één zijde raakte den grond en de andere zijde werd geschraagd door ruwe houten palen of stammen. Deze hutten hadden dus de vorm van een tent. Deze vorm heette „andjing beroeang", aangezien zij leek op de geopende bek van een hond, wanneer deze 's avonds tegen de maan blaft of huilt.

Bestaansmiddelen: Men leeft van de verbouw van oebi, pisang, suikerriet, vischvangst en jacht en het verzamelen van boschproducten. Soms legt men zich ook toe op het planten van rijst op ladangs.

Voedsel: Dit bestaat uit: 1. rijst, oebi, banoer (e.s.v. wilde oebi), suikerriet, pisang, sekoesoet, bahai en koena (alle knolvruchten); 2. schildpad, leguaan, stinkdas (koekoes of telegoe), nangoei (het baardzwijn), wilde varkens, tapir, badjing, visch en verschillende hertsoorten. Slangen worden ook wel genuttigd.

Wapens: Speer, kris en *parang.* De speer (koedjoer brongsong) wordt zelf vervaardigd. De ijzeren punten worden veelal gemaakt van gevonden materiaal van verlaten boorterreinen en pijpleidingen. De vaardigheid in het speerwerpen is groot. Op 8 meter afstand kan men een rotanstengel klieven.

Baden en *reinigen:* De Koeboes die langs de rivieren wonen, baden zich geregeld. In het bosch wordt dit (soms noodgedwongen) veelal achterwege gelaten. Hier reinigt men zich, na zijn gevoeg te hebben gedaan, vaak door zich van achteren aan een tak of boompje schoon te schuren.

Zwangerschap en *geboorte:* Over deze onderwerpen handelt Van Dongen uitvoerig (pag. 228 e.v.); slechts zij aangeteekend, dat het zich verwijderen van de vrouw van haar huis kort vóór de bevalling, v.z.v. bekend, thans niet meer voorkomt. Ter vergemakkelijking van de bevalling worden kisten en deuren enz. geopend. (Zie voor dit onderwerp verder § *g,* ziekteleer).

Huwelijk: Er wordt een bijeenkomst belegd van familieoudsten, waarbij de voorwaarden, welke bij de huwelijkssluiting in acht genomen dienen te worden, vastgesteld worden. Zijn de wederzijdsche familieleden, en ook de jongelieden het eens, dan staat geen beletsel het huwelijk meer in den weg. Vaak wordt door den vader van het meisje bedongen een bruidschat van f 20.— tot f 50.—, welke in *termijnen* mag worden voldaan en ook in natura (boschproducten) kan worden opgebracht.

Denzelfden dag (van de bijeenkomst) wordt het huwelijk voltrokken, op de volgende wijze. De aanstaande echtgenooten zitten naast elkaar, te midden der familieleden. Zij worden in het gezicht, op de schouders en op de plaats waar de lever zich bevindt met rijstemeel bestreken om aldus van onreinheid (onheilen) te worden gezuiverd. De bruid draagt bij deze gelegenheid oorknoppen.

De moeder van de bruid begint hierop de volgende pantoen te zingen:

„Pisang kelat, pisang tembatoe
„Goegoer moembang, kelapa tjina.
„Soedah penat tangan memangkoe
„Tjaboet soebang dari telinga". [1])

Hierna neemt de bruidegom de oorknoppen uit de oorschelpen van zijn bruid als teeken dat zij voortaan geen maagd meer is. De moeder van den bruidegom antwoordt heirop als volgt:

„Roemah ketjil tiang seriboe
„Roemah besar dimakan api.
„Lagi ketjil dipangkoe iboe
„Soedah besar dipangkoe laki."
(vide ook Van Dongen, pag. 220).

De door Van Dongen aangehaalde pantoen van de bruid en die van den bruidegom (zie pag. 220) worden in Koeboe Lalan niet meer gebezigd.

Huwelijken van Koeboemeisjes met Maleisch-Mohammedaansche mannen komen wel voor. De aanstaande echtgenoot moet dan aan den vader van het meisje een bedrag ad ± f 30.— betalen, genaamd „teboes nangoei". Het meisje mag namelijk nà haar huwelijk met een Mohammedaanschen echtgenoot uiteraard geen nangoei meer eten. Thans kan ook met een minder bedrag worden volstaan. De vrouw volgt haar man in den regel onmiddellijk naar diens verblijfplaats.

Huwelijksbeletselen. Het huwelijk is verboden tusschen personen, die elkaar bestaan tot en met den tweeden graad. Leviraatshuwelijk komt wel voor; verplicht is dit echter niet. Het huwelijk met een stiefbroer of -zuster en met een oom of tante is verboden.

Overlijden. Vroeger bouwde men voor overleden personen een stellage, voorzien van een afdak en een trap. Het lijk werd dan in een kain gewikkeld en door een soort klamboe, of wat daarvoor moest doorgaan, omgeven. De nederzetting werd daarna door de overlevenden verlaten. Dit wegtrekken werd genoemd *melangoen* (d.w.z. het verdriet ontvluchten) of *lorot* (= lari). Thans worden de lijken begraven met het hoofd naar het *Westen* gekeerd. Op het graf worden, aan het *hoofdeinde* pisangs en oebi benevens strootjes gelegd. De(n)

[1]) *Moembang* = een onvoldragen klappervruchtje; *Penat* = vermoeid.

doode wordt daarop verzocht, te zwijgen (djangan tegoer). De bedoeling is dus de(n) doode tevreden te stellen, door het verschaffen van de noodige mondvoorraad en hem (haar) zoodoende niet in de verleiding te brengen de nabestaanden door zijn (haar) terugkeer te verontrusten.

Bij het graf der dooden wordt vaak om hulp gevraagd bij te ondernemen tochten, genezing van een kind afgesmeekt enz. Bij het graf van *Djelarah,* een voorvader der Koeboes te Pangkalan Bajat werd door mij b.v. het volgende aangetroffen. Aanwezig was een kommetje om mennjan (benzoë-hars) te branden en houten stokjes, welke ± 1 span lang zijn. Wordt een verzoek der nazaten b.v. tot genezing van een kind, ingewilligd, dan verbeeldt men zich dat de stokjes langer zijn geworden. Blijft de lengte gelijk, of wordt deze kleiner, dan is de uitslag twijfelachtig. Men spreekt hierbij de volgende woorden uit: „Moening (voorvader) kalau saja poenja anak semboeh dalam tempo „3 boelan, nanti saja potong kambing".

c. *Vooroudervereering en de invloed daarvan op het gedachtenleven.*

Wanneer men een feestmaal aanricht wordt in het huis een vuurtje gestookt. De gastheer gooit daarbij stukjes mennjan in het vuur onder het uitspreken van de volgende woorden: „Salam alaikoem, salam, „satoe, doea, tiga, empat, lima enam, toedjoeh, kamoe melaikat „pojang, kamoe melaikat bapô (vader), kamoe melaikat mé (moeder). „pajo, makan minoem kamoe. Kami nio (ini) sedekah. Kami nio „baroe soedah noeai (oogsten). Djangan kamoe keponan (tjelaka), „makan padi baroe". De bedoeling is dus, de voorouders door het verstrekken van pas geoogste rijst gunstig en vergevensgezind te stemmen, opdat den levenden geen onheil geschiede.

Aan kinderen, die vechten of kibbelen wordt de waarschuwing gegeven: „djangan kamoe belégé, nanti melaikat nenek marah". Een uitroep van dezelfde strekking is: „djangan bernéko (= elkaar plagen), nanti ditegoer antoe nenek".

d. *Beschikkingsrecht over den grond.*

Het beschikkingsrecht behoorde vroeger tot de gemeenschap. Een Koeboestam heeft een zeer groot territoir noodig om in de levensbehoeften der leden te kunnen voorzien. Tegen inbreuken op het beschikkingsrecht door vreemdelingen werd mitsdien streng gewaakt.

Dezen mochten *niet* op het territoir jagen, visschen en boschproducten verzamelen, dan met toestemming der oudsten. De niet tot de gemeenschap behoorende jager of verzamelaar moest een gedeelte van de opbrengst aan *alle leden* der gemeenschap afstaan; dit gedeelte werd *gelijkelijk* onder deze genooten verdeeld. Bij overtreding van het verbodsvoorschrift werd de schuldige door den depati en de oudsten veroordeeld tot betaling van ten hoogste 20 geloeng rotan, 20 boengkoes mennjan of 20 piring kerang (ruw aardewerk, schotels of borden van Palembang afkomstig). De minimumstraf was 5 geloeng rotan of 5 boengkoes mennjan of 5 schotels.

e. *Rechtspleging.*

Naleving van de opgelegde boete had meestal vrijwillig plaats. De veroordeelde moest het geeischte binnen 10 à 15 dagen leveren. Bleef hij in gebreke, dan had dit bloedige vechtpartijen tusschen de twee betrokken stammen tengevolge, waarbij men elkander met koedjoer brongsong of parang te lijf ging. Er werd zóólang gevochten tot er één of meer dooden gevallen waren, waarna de zaak als afgedaan beschouwd werd.

Werd een lid van een naburige stam ervan verdacht een overtreding te hebben begaan op het territoir van de gemeenschap en ontkende deze persoon, dan werd de „waterproef" toegepast, welke hierin bestond, dat de verdachte onder water moest duiken en zoo lang mogelijk onderblijven. Beschikte hij over veel uithoudingsvermogen, dan werd die persoon *onschuldig* verklaard. Kwam hij naar den zin zijner rechters te vlug boven water, dan werd plechtig het schuldig over hem uitgesproken. In andere gevallen werd den verdachte een eed opgelegd welke op de volgende wijze werd uitgezworen. De hoofden steken een stukje mennjan aan; de verdachte raakt met zijn hand de mennjan aan en spreekt de volgende woorden: „kalau kaoe salah, kepoetjoek tidak njoeroeng poetjoek, kebawah „tidak njoeroeng bangkar (akar), 'mba roempoet ditengah djalan, „'mba aboe dipoetjoek boeboengan" (de z.g. soempah boemi)". [1]) De bedoeling is dus: Wanneer jij (ik) een valsche eed zweert, ben je tot niets nut, zooals gras op den weg en asch op het dak.

Voor sancties, welke op andere delicten gesteld zijn of waren, worde verwezen naar Van Dongen, a.w. blz. 291 v. Ik teeken daarbij aan dat het Bestuur van eventueele adatdelicten der Koeboes zeer

---

1) *'mba* = seperti; *bangkar* = akar.

zelden kennis krijgt. Zoo mogelijk wordt het vergrijp onder elkaar besproken en goedgemaakt door betaling van de boete.

f. *Gebruiken bij aanleg van rijstvelden en tuinen.*

Een stuk grond in het oerwoud wordt schoongemaakt; in het midden wordt een stuk pelangas-hout van ± 1 depa lengte gelegd en met mennjan bestreken, waarna de volgende woorden worden uitgesproken:

1. Oh, Tergoeroe toedjoeh toenggoe dihoetan,
2. Anak Tergoeroe toedjoeh toenggoe doesoen,
3. 'Ndak minta boeat ladang sawah,
4. 'Ndak nanam temiang berseri koening,
5. Djikalau akoe boleh meminta' tanah,
6. Dari kamoe poenja ternak ingonan,
7. Bawa poelang dirimba jang lain,
8. Esok kalau tjapô soedah toemboeh dipoetjoek toenggák,
9. Mengerti kami soedah moendoer dari tanah ini,
10. Kamoe baliklah dikamoe poenja tanah,
11. Kalau kajoe ini ésok pandjang,
12. Artinja boleh; kalau tidak boleh minta djadi pendek. [1])

Aan de „Tergoeroe toedjoeh" wordt dus vergunning gevraagd het bosch te occupeeren en een ladang te maken.

De bedoeling van regel 7 t/m 10 is dat de ladangbouwer belooft de grond terug te geven wanneer deze is afgeoogst (wanneer de bloekar weer is opgeschoten). In de regels 11 en 12 wordt de „Tergoeroe toedjoeh" om een teeken gevraagd; wordt het verzoek ingewilligd, dan blijkt dit uit het feit, dat het stuk *pelangashout* langer wordt. Is het *korter* geworden, dan wordt de grond verlaten, aangezien de Tergoeroe toedjoeh blijkbaar hiertegen bezwaren hebben.

Na de oogst wordt ten huize van den ladangbezitter een sedekah aangericht. De Tergoeroe toedjoeh worden onder het aanbieden van voedsel als volgt aangesproken:

„Ini akoe poenja padi djadi.
„Ini akoe sedekah.

[1]) *Temiang* = kleine bamboe. *Temiang berseri koening* = dichterlijke omschrijving van *padi*. *Ternak ingonan* = peliharaan, dwz. alles wat tot de „Tergoeroe toedjoeh" behoort, dus eventueele (booze) geesten, die over de ladang onheil zouden kunnen brengen. *Tjapô* = bloekarhout. *Esok* = later. *Toenggak* = stronk.

„Djadi makan minoem oleh kamoe.
„Jang mana mamboe baik rasô.
„Lepas kamoe makan minoem.
„Kami makan minoem soepaja berkat".

De Tergoeroe toedjoeh zijn de 7 geesten, die als beschikkers over den grond en alles wat daarop groeit, worden erkend.

Bij de ladangwerkzaamheden, is het geheele gezin in een kleine pondok aan den rand van het rijstveld verzameld. Bij het *nebas* en *nebang* wordt de *gambang* bespeeld (zie beneden onder het hoofd *muziek* en *zang*). Vermoedelijk heeft de bespeling van de gambang een *magische bedoeling* (gehad). Moet hierbij gedacht worden aan een vruchtbaarheidsrite? Hiervoor pleiten m.i. twee omstandigheden: 1. de *vrouw* bespeelt de gambang; 2. bespeling heeft plaats op het *te beplanten rijstveld.*

g. *De ziekteleer.*

De hieronder volgende gegevens zijn afkomstig van de Koeboes van de doesoen Mangsang (Koeboe Lalan). De dorpsheelmeester en bezweerder heet *Alitjik bin Ta' Alam.* Zijn grootvader, genaamd *Seniat,* oefende reeds dezelfde functie uit. Aanvullende gegevens werden verkregen te Meranti Pandjang, hoofdzakelijk van den Malim *Rais bin Aliitam.* De voorstelling dezer personen is doorvlochten met allerlei Mohammedaansche denkbeelden en uitdrukkingen. Overigens zijn deze geheel heidensch.

1). Toen *Nabi-Adam* uit de 4 elementen werd geformeerd, te weten *aarde, water, lucht* en *vuur,* ontstonden door de samenvoeging dier tegengestelde elementen verschillende geesten, die ziekten of onheilen veroorzaken. De geest die naar de lucht vloog was *Bala Beroeang.* Deze geest doet de ziekte van enkelingen ontstaan; vooral is hij de oorzaak van *plotselinge* ziekten of sterfgevallen (onverwacht sterfgeval, verlamming, enz.). De geest die uit het water ontstond wordt genoemd *Radèn Koening* of Orang di Laoet. Radèn Koening doet epidemiëen ontstaan (cholera, pokken). Een andere geest is *Adam Moengkim* (de aardgeest), die de ziekten doet ontstaan, welke, naar men zegt, met de aarde in verband staan. Heeft b.v. iemand een ladang aangelegd en krijgt hij daarna voortdurend koorts, dan is deze ziekte door toedoen van Adam Moengkim ontstaan. Ook wordt hij wel genoemd *Sètan di tanah.* Al deze ziekten worden dus gedacht

veroorzaakt te zijn door toedoen van booze geesten, welke *bezworen* moeten worden.

2). Een andere categorie van ziekten ontstaat uit het *lichaam* zelf, zooals uitslag, framboesia, schurft, enz. Middelen hiertegen zijn zwavel, rijstemeel en helsche steen.

3) Weer andere ziekten ontstaan door het afdwalen van de *soemangat.* Het afweermiddel hiertegen is *berdikir* (bermalim) of *bersalèh.*

Bij bezwering van ziekten, door *Bala Beroeang* veroorzaakt, gaat men als volgt te werk.

Deze ziekten worden genoemd *tangkapan* (een mensch wordt dus als het ware door Bala Beroeang uit de lucht overvallen). Een platvorm van bamboevlechtwerk, 80 c.M. in het vierkant, wordt aan het boveneinde van een 5 meter lange bamboepaal bevestigd. Het platform wordt bedekt met pisangbladeren. Hierop wordt een takir (bekertje) van pisangbladeren geplaatst, waarin zich een papje van rijstemeel bevindt. Voorts wordt een poendjoeng met zwarte ketan, een zwarte kip, zwart suikerriet, zwarte oebi, melati, selasih, tjendana, 3 gevulde nipahstrootjes, 3 bereide sirihpruimen en klapperolie op het platform aangebracht. In de klapperolie worden de uiteinden van een kajoe bangoen stokje gedoopt. Aan de 4 zijden van het platform wordt gepofte rijst aan een draad geregen waarop deze versiering aan de 4 hoeken wordt opgehangen. Tevens worden aan de hoeken kaarsen (dian) aangestoken.

De *sanggar,* d.w.z. het platform met de 5 meter lange bamboestaak, wordt buiten het huis van de zieke opgesteld; een lijn van *nilanbast* wordt van de sanggar naar het huis van de patiënt gelegd, die deze lijn met zijn (haar) hand vasthoudt. Deze lijn, welke *malai* wordt genoemd, is versierd met pisangbladeren, selasih enz., terwijl op ongeveer een spanwijdte van de patiënt een *zilveren ring* wordt ingeknoopt. De bezwering geschiedt dan als volgt:

De doekoen steekt 's avonds de kaarsen aan, hij loopt eerst van links naar rechts om de sanggar heen, totdat de kaarsen zijn opgebrand. De echtgenoote van den doekoen vergezelt haar man daarbij. Af en toe valt de doekoen in onmacht, waarbij de omstanders hem dan vasthouden. De doekoen roept de ziektegeest als volgt aan:

„Ini antar roebo pe'sembah pada kamoe.

„Melainkan saja minta' ini orang soepaja waras.

„Kalau kamoe jang menjakiti dan menjiksa, saja minta' ampoen „ini orang. Soedah kamoe memakan dan minoem, saja minta' tinggali obat dan djampi; jang tadjam saja minta toempoel, jang bisa „saja minta' tawar". [1])

Hierna worden de bezweringsmiddelen (selasih, tjendana, geurige olie enz.) naar het huis van de zieke gebracht.

Wanneer de doekoen de trap van het huis betreedt, vraagt hij met luiderstem: „Apa kabar si-......" (de naam van de patiënt), hierop wordt vanuit het huis geantwoord: „Soedah baik, soedah berdjalan, „soedah mantjing, makan, minoem". Hierna treedt de doekoen binnen en besprenkelt de patiënt met selasihwater en rijstemeel, welke ingrediënten hij met een *kajoe bangoen* stokje op het lichaam van de patiënt aanbrengt. Daarna vertrekt de doekoen.

Beneden aangeland, leunt hij tegen de sanggar aan en valt in zwijm (trance). Men houdt hem vast en geeft hem wierook te ademen; zijn echtgenoote roept hem op hooge, schelle toon tot het bewustzijn terug (*pantau soemangat*), waarna de doekoen weer bijkomt. Terwijl de doekoen in trance is, wordt de verbindingslijn van de sanggar met de patiënt afgesneden bij de plaats waar de zilveren ring is bevestigd. Het einde van deze lijn wordt met de zilveren ring aan de rechterpols van de patiënt bevestigd, totdat deze geheel genezen is. De sanggar met inhoud wordt weggegooid of vernietigd. De bedoeling van deze bezweringshandelingen is m.i. duidelijk. De groote hoogte van de sanggar (5 M.) dient natuurlijk om de geest van de lucht of wolken (Bala Beroeang) gemakkelijk te bereiken.

Bij het bezweren van *epidemieën*, veroorzaakt door Radèn Koening, worden dezelfde handelingen toegepast. De sanggar is dan echter slechts 1 tot 1,50 M. hoog, terwijl alle ingrediënten in plaats van *zwart, geel* zijn. Bij bestrijding van ziekten, ontstaan door *Sétan di tanah,* zijn de benoodigde ingrediënten *wit.*

Bij bestrijding van ziekten, welke uit het lichaam ontstaan, beperkt de doekoen zich tot het aanbrengen van geneesmiddelen (zwavel, helsche steen, enz.), waarbij hij eenige spreuken mompelt.

Bij het beschrijven van de bezwering van ziekten, welke door afdwaling van den geest zijn veroorzaakt, dienen in de eerste plaats vermeld te worden het *bermalim* of *berdikir* en het *bersalèh.*

---

[1]) djampi = tooverspreuk, toovermiddel; bisa = vergift; tawar = verzachten, neutraliseeren.

Beide wijzen van bezwering, of liever van het verkrijgen van contact met den geest van den zieke door middel van het medium, *malim* (bij bermalim of berdikir) of den *Sidi* (bij bersalèh), geschieden door den doekoen als bemiddelaar tusschen de geestenwereld en de menschen (sjamanisme). Het verschil tusschen bermalim (berdikir) en bersaleh bestaat hierin, dat de Sidi (bij het bersaleh) zich goed bewust is van hetgeen om hem heen geschiedt. Hij is ook vrijer in zijn keus van volgorde der verschillende *salehs* (heil- of zegenspreuken), waarvan in totaal 33 gebezigd worden. Bij het bersaleh moet de verlichting *goed* zijn; gaat een kaars of flambouw uit, dan moet fluks een andere worden aangestoken, aangezien anders de aangeroepen geest zich plotseling aan het lichaam en de invloed van den Sidi zou onttrekken. Bij het bermalim daarentegen is de verlichting zeer schaars, zelfs bij volle maan ontbreekt deze vrijwel geheel. De *malim* houdt zich meer afgesloten van zijn omgeving; hij is daardoor ook streng gebonden aan de vaste volgorde der 33 salehs.

Men onderscheidt verschillende soorten van bermalim en bersaleh. Slechts de voornaamste mogen hieronder vermeld worden .

Bermalim.

1. *Beringin ketjil.* Deze soort van bermalim wordt toegepast bij bezwering van ziekten (het terugroepen van de afgedoolde geest). Hierbij wordt een beringin *tiga pangkat* gebruikt. Dit instrument bestaat uit een bamboestok van ± 35 c.M. lengte, met een sluitstuk aan den bovenkant van kajoebangoen (de kepala beringin). De kapala beringin wordt van *bangoen*-hout gemaakt, vermoedelijk om hiermede een overdrachtelijke beteekenis van bangoen = opstaan, verrijzen van de ziekte, aan te geven. De onderkant van de beringin bestaat uit een vierkant vlak, gevormd door bamboelatjes. De opstaande, naar boven schuin toeloopende steunlatten, zijn aan de bovenkant verbonden door een kleiner vierkant van bamboe-latjes, terwijl in het midden van de beringin eveneens een vierkant steunvlak horizontaal is aangebracht. Het geheel heeft dus den vorm van een afgeknotte piramide. Ter weerszijden is dit toestel versierd met rotanbladeren. Onder de beringin worden geregeld lekkernijen geplaatst, die na korten tijd weer worden weggenomen.

Het berdikir (bermalim) geschiedt door den malim in de balai, bijgestaan door de hoeloebalang (zijn echtgenoote) en de *redab*speler (de bidoean).

De malim doopt een tjendanatak (geurig kruid) in een schoteltje water en sprenkelt dit vocht daarmede op de patiënt en de beringin. De malim loopt dansend in een kring rond, af en toe gevolgd door schreeuwende en stampende omstanders (berêntak). Af en toe valt de malim in trance, waarbij hij door de omstanders gesteund wordt. De hoeloebalang roept hem op hooge schelle toon in het oor, waarna de malim ontwaakt. Hierna strijkt de malim de patiënt over het hoofd. De beringin wordt tijdens het berêntak beurtelings omhoog geheschen en gevierd; een soort van waskaars wordt daarbij aangestoken. Gaat de malim zitten dan blaast hij de kaars uit. Na afloop van de ceremonie wordt de beringin weggegooid.

Waarom het instrument dat gebezigd wordt *beringin* heet, is niet met zekerheid te zeggen. De malim van Meranti Pandjang (Koeboe Toengkal Oeloe) verklaarde mij, dat dit een *waringin,* een heilige boom, voorstelt. Het beringin ketjil of beringin tiga pangkat heet ook wel *beringin perobatan.* Deze ceremonie duurt één avond.

2. Verder wordt nog gebezigd het *beringin moedjoek,* welke wordt toegepast wanneer iemand reeds genezen is en men hem in het vervolg van allerlei ziekten wil vrijwaren (moedjoek = boedjoek = overreden, overhalen). Het beringin moedjoek duurt drie avonden en nachten. De eerste avond = ngegar balai; de tweede avond = gawé laboe; de derde avond = ngoelang roenoet. *Ngegar balai* = schudden van de balai, = onderzoeken van de ziekte; *gawé laboe* = het bezweren (het geven van geneesmiddelen); *ngoelang roenoet* = de patiënt in de vroegere toestand van gezondheid terugbrengen.

3. *Het beringin toedjoeh pangkat* wordt bij ernstige ziekten toegepast. Hierbij wordt een beringin met 7 horizontale steunvlakken gebruikt.

Bersalèh.

De doekoen heet *Sidi* en zijn vrouw *Inang.* Men kent twee soorten bersaleh, te weten het *bersaleh berobat* en *bersaleh moedjoek,* d.w.z. het bersaleh om te genezen en het bersaleh om de(n) genezene voor verdere ziekten te behoeden. Bij het bersaleh wordt een *balai* of *huisje* uit het merg van een salakboom gemaakt (± 40 c.M. lang en breed), waarin allerlei ingrediënten worden gelegd. Het huisje of de balai wordt aan 4 touwtjes opgehangen, die aan het boveneinde aan elkaar zijn vastgeknoopt.

De zieke zit onder dit instrument, dat beurtelings wordt gevierd en geheschen. In het huisje of de balai wordt een kaars aangestoken.

De Sidi draagt een witte hoofddoek en een kain; zijn bovenlijf is ontbloot. Ter weerszijden en aan den achterkant van het hoofd hangen aan draden geregen, gepofte rijstkorrels tot aan de heupen. Hij draagt tevens een versierde malai (zie boven) om de hals en om het middel. De om de hals hangende malai wordt vaak heen en weer bewogen boven het hoofd van de patiënt. Vóórdat de Sidi in trance komt, plaatst hij de malai op het hoofd van de patiënt.

Tijdens het heen en weer bewegen van de malai spreekt de Sidi dansend de volgende woorden uit:

„Hai, boeang segalo bisai panas,
„Tinggal berendoen dengan dingin,
„Tadjam toempoel, bisa tawar".

Hierna legt de Sidi de malai op het hoofd van de patiënt, waarop hij het bewustzijn verliest. Zijn vrouw (Inang) roept hem, door *pantau soemangat* (zie boven) weer tot het gewone leven terug. Hierop zegt de Sidi:

„Bismillah rohmani rohim !
„Kalau kau datang dirimbo rajo, kalau datang pematang pandjang, kalau balik pematang pandjang,
„Djangan mentjoba, anak Adam kasih Allah".
„Kalau tjampak di laman,
„Djadi djin sapoe laman.
„Tjampak di laoet, djadi djin sapoe rantau.
„Djangan mentjoba anak Adam kasih Allah.
„Boekan akoe menawari, anak betara goeroe jang menawari".

(De booze geest wordt dus onschadelijk gemaakt; valt de geest op het erf, dan wordt hij als bezem gebruikt, valt hij in het water, dan kan men ook met hem doen wat men wil, m.a.w. de geest heeft geen macht meer over de zieke).

Ook wel wordt de volgende spreuk uitgesproken:

„Seroeang djatoeh kelaoet, seroeang djatoeh keboemi.
„Djadi djin, djadi sètan, djadi hantoe, djadi balo (geest).
„Doea boelan njalang (djalan) ketigo, nemoeni djandji semajo kito.
„Radèn Koening sepanah alam, kaoe moedik panah-memanah, moedik djandjam (soengei) jang seni, kaoe balik kelaoet jang likat.
„Disitoe tempat kaoe.
„Djangan mentjobo menjikso anak Adam.

„Kalau kaoe tidak maoe moendoer, kena soempah bebendoe Allah".

Deze bezweringspreuk wordt ook gebruikt bij het bestrijden van ziekten veroorzaakt door Radèn Koening (de geest van het water). Radèn Koening, zoo snel als een pijl (sepanah alam), wordt verzocht pijlsnel terug te gaan naar zijn verblijfplaats, de zee. Gehoorzaamt hij niet, dan wordt hij met de vloek van Allah bebendoe (waarschijnlijk een verbastering van Soebhanahoe) bedreigd.

Het bersaleh duurt ten hoogste 3 avonden en nachten.

Het *bersaleh moedjoek* duurt, evenals het beringin moedjoek, 3 nachten. Het bersaleh moedjoek geschiedt op dezelfde wijze als het bersaleh berobat, doch in grootscher stijl. Men noemt dit *„koeroeng"*. Het zieke kind (meestal zijn het jonge personen) wordt als het ware *opgesloten* en beveiligd tegen ziekten. Wanneer het kind besneden wordt, of wanneer het trouwt, wordt het van de band met den Sidi ontslagen (dikeloearkan). Hierbij wordt rijstemeel (tepoeng tawar) op zijn lijf gestreken. De Sidi krijgt dan een kain poetih cadeau. Niet zelden heffen de Sidi en het bevrijde kind bij deze ceremonie een groot gehuil aan, om als het ware daarmede te toonen hoezeer de thans verbroken band hen heeft verbonden.

Een onderdeel van het berdikir en bersaleh is het *berêntak,* d.w.z. het dansend stampen met de voeten. Een bijzondere wijze van berêntak is het *vuurdansen,* waarover in het werk van Van Dongen niet gesproken wordt. Deze wijze van berêntak heb ik ook alleen in Meranti Pandjang aangetroffen. Deze wijze van bezwering is zóó belangwekkend, dat ik gemeend heb de voorstelling welke ik te Meranti Pandjang heb bijgewoond uitvoerig te moeten weergeven.

In den avond worden vuren ontstoken, die de toeschouwers en de omgeving rossig verlichten. Vóór den malim, die gebogen zit, staat een damarlampje. De malim, wiens bovenlijf ontbloot is, draagt een wonderlijke hoofdtooi, voorzien van belletjes. Deze hoofdtooi heet pajoeng.

Vóór den malim liggen eenige voedingsstoffen en andere voorwerpen verspreid: 1). gepofte padi, 2). beras koenjit, 3). selasih, 4). mennjan, 5). dodol, 6). een poendjoeng van nasi koenjit + geroosterde kip, 7). een pinang-kolf, 8). de beringin (zie boven). De voedingsstoffen worden beademd en daarna enkele rijstkorrels in de lucht gegooid, bij wijze van offer aan de geesten.

Hierna trekt de malim een doek over zijn hoofd en ademt de geur

en de rook van de smeulende mennjan in. Het hoofd wordt heirbij voortdurend in horizontale richting bewogen, zoodat de belletjes van de pajoeng onophoudelijk rinkelen. De malim prevelt daarbij tooverspreuken (djampi-djampi), waarin ook de naam van Allah en zijn Profeet genoemd wordt. Hierna verrijst de malim om wild zingend een dans uit te voeren, het bovenlichaam heen en weer wiegend, de knieën doorgezakt en de armen stijf gehouden. De vingers zijn daarbij naar achteren gebogen. Van tijd tot tijd valt de malim uitgeput achterover en rust in trance in de armen der omstanders. Het sombere onheilspellende van het door het damarlampje en het gloeiende vuur schaars en flakkerend verlicht schouwspel wordt nog geaccentueerd door de monotone begeleiding van den redabspeler.

Wanneer de malim uitgeput, met schokkend lichaam achterover hangt, komt zijn echtgenoote (de hoeloebalang) om hem op hooge schelle toon vlak bij het oor toe te zingen en hem, den bemiddelaar tusschen de stervelingen en den geestenwereld, tot deze aarde terug te roepen. Hierop neemt de malim twee waaiertjes in de hand en bootst dansend het vliegen van een vogel na, daarbij met zijn woorden duidend op den wensch om het vliedende leven van de zieke te volgen en dit terug te brengen. Daarna danst de malim in steeds dichter kringen om het vuur heen, totdat hij eindelijk na vele opwindende bezweringsformules te hebben geschreeuwd en gezongen, dwars door het vuur heen danst en de gloeiende vonkende sintels uiteentrapt. Af en toe raakt de malim zijn echtgenoote met zijn hoofdtooi aan, waarop deze weer haar hooge keelklanken uitstoot (pantau soemangat). Op het laatst raken sommige omstanders zóó begeesterd, dat óók zij achter den malim aanloopen, hem met de hand aanrakend. Zij zorgen er echter wel voor van de gloeiende sintels weg te blijven.

Wanneer de malim tenslotte het vuur geheel heeft gedoofd, is het doel van de voorstelling bereikt. De zieke is, door het dooven van het vuur bevrijd van zijn kwaal (dingin).

Bij zeer ernstige ziektegevallen worden 7 vuren aangestoken en duurt de bezwering van 's avonds 8 uur tot 's morgens 5 à 6 uur. Het eigenaardige is, dat aan de voeten van den malim nergens brandwonden zijn te bespeuren. Op mijn vraag of hij zonder in trance te zijn, ook door het vuur durfde te loopen, antwoordde hij, dat hij dan zeker brandwonden zou oploopen. De malim van Meranti Pandjang heet *Rais bin Aliitam* (zie onder § *g*). Zijn grootvader was reeds malim.

4). Andere, onder bovengenoemde categorieën niet vallende bezweringswijzen of geneesmiddelen zijn nog:

Berobat sakit pening (het bezweren van opkomende krankzinnigheid). Een sanggar (zie boven) van 5 M. hoogte wordt opgericht, bedekt met de gebruikelijke ingrediënten. De malim spreekt daarbij de volgende woorden:

„Salam alaikoem boemi langit.
„Akoe mengatoeri kamoe dahar sanggar
sebatang gebah dengan isi.
„Toekar teboes setimbang badan Poendjoeng
koening biring merah, koening kaki.
„Akoe atoer dengan kamoe.
„Salah silip minta' diampoen.
„Baliklah engkau ke awan-awan.
„Itoelah tempat setanèh engkau". [1]).

De beteekenis is duidelijk; den onheilbrengenden geest wordt verzocht in ruil van het slachtoffer (de patiënt) genoegen te nemen met de offeranden op de sanggar en te verdwijnen.

Berobat orang disoeban: Men gelooft, dat in een bron een geest huist, die koorts en stuipen veroorzaakt. Deze geest heet Roné; daarmee wordt ten rechte de *regenboog* bedoeld. Een sanggar wordt opgericht, ter hoogte van 1½ M. en besprenkeld met het bloed van een zwarte kip en een rauw ei. In een kring rond de sanggar, op ± 3 meter afstand, worden 7 vuurtjes gestookt, welke door den malim worden uitgedoofd met zijn voeten (zie onder berêntak). Voordien spreekt hij de volgende woorden uit:

„Ja goeroe, ja goeri bara.
„Bergantoeng bawah lantai, ditepak djadi djin Beraoe.
„Terkintjang djadi balo Roné pandjang.
„Balik engkau kembali engkau.
„Baliklah keawan-awan.
„Itoelah tempat setanèh engkau.
„Djangan mentjobo menjikso anak Adam
kasih Allah". [2])

[1]) Setanèh = istana = paleis. Baliklah keawan-awan beteekent: keer naar de wolken (het luchtruim) terug. Hiermede wordt bedoeld Bala Beroeang (zie boven).

[2]) De djin Beraoe = djin Roné (zie boven). De regenboog wordt dus gevraagd achter de wolken te verdwijnen. *Barah* = merah = rood, of gloeiend; *balo* = bala = geest.

Bezweringsformule bij ontmoeting met een tijger:

„Hak, hok, soemoem moekoem Ratoe Deroehoem,
akoelah dalam kelamboe Allah.
„Titik Allah selisih menih.
„Ja, keoeloe, hak kenamamoe,
„Hak kata Allah". [1])

Is men reeds door een tijger gebeten, dan legt men een aftreksel van *samaragibladeren* op de wond.

Bezweringsformule bij een moeilijke bevalling:

Op een bamboe vierkant platform (antjak) wordt, onder het huis van de betrokken vrouw, een pas geslachte en opengesneden kip gelegd. Tevens wordt mennjan aangestoken, waarvan de rook naar boven stijgt tot aan de plaats waar de vrouw zich bevindt. De malim spreekt daarbij als volgt:

„Poenti anak, poenti beranak.
„Poenti kesindai, poenti anak.
„Djangan mentjoba menjiksa, anak Adam kasih Allah.
„Balik seberang sana laoetan.
„Itoe tempat setanèh engkau.
„Dibawah kepajang tjoendoeng.
„Hak moelia namamoe engkau". [2])

Middel tegen slangenbeet:

De zwartbruine rest van een gerookte pijp (dus nicotine e.d.) (tjandoe oentjoei) wordt op de wond gelegd. Het gif zou dan worden geneutraliseerd (oentjoei is een koeboewoord voor pijp).

Bezweringsformule bij de ontmoeting met een beer:

„Hak toendoek boeko raso.
„Tjengang Adam boengkam Allah". [3])

---

[1]) Soemoem = moekoem = berlari; ratoe Deroehoem = de koning der tijgers. (De woorden zijn tevens een klanknabootsing van het gegrom van den tijger, wanneer deze schrikt of boos is). Akoelah dalam kelamboe Allah = ik ben in de hoede van Allah. Titik = djatoeh (in ongenade vallen). Selisih = huidharen van den tijger. Menih = poot van een tijger of kat. Ja = engkau = jij. Hak (ke)namamoe hak kata Allah = je naam is het eigendom van Allah, d.w.z. Allah heeft je geheel in zijn macht, dus je kunt geen kwaad doen.

[2]) Poenti anak = poenti kesindai = een booze geest, die het op kraamvrouwen voorzien heeft. Kepajang tjoendoeng (onder de ver verwijderde kepajangboom d.w.z. achter de horizon).

[3]) *Toendoek* = takoet; *boeko raso* = pengrasaan diboeka. De beer staat in

Bezweringsmethode tegen wilde varkens:

Men kookt de bladeren van een boenglih struik, vermengd met stukjes gedroogde geitenhuid en het vet van een gedooden tijger en danganbladeren (ook een soort van boenglih). Nadat alles kookt, snijdt men dit mengsel in stukjes, welke men tusschen kleine aan het boveneinde gespleten bamboestokjes inklemt. Deze bamboestokjes worden daarna aan de rand van de ladang geplant. Wanneer het varken dit middel ruikt, vlucht het, en de ladang is gered.

h. Muziek en zang.

Muziekinstrumenten zijn de *soeling,* de *gambang* en de *redab.*

De *soeling* is een dwarsfluit van bamboetamiang vervaardigd. De bespelers, uitsluitend mannen, liggen daarbij bij voorkeur op den rug. Het instrument wordt 's ochtends vroeg en tegen het vallen van den avond bespeeld.

De *wijsjes,* die men voor mij gespeeld heeft, hebben de volgende namen:

1. lagoe babar lajar.
2. „ tangis boedjang toea.
3. „ siamang be' tegoer.
4. „ tipa (taboeh) Lalan.
5. „ boedak dari ketjindoen (menjanji).
6. „ pertjang naik goenoeng.

De lagoe siamang be' tegoer is een aardige klanknabootsing van de roep der siamangs.

Een ander instrument is de *gambang.* De gambang bestaat uit 4 stukken *mahang*hout van verschillende grootte. In dit geval wordt het aantal stukken hout met 2 uitgebreid. Deze stukken worden toonladdersgewijze op de uitgestrekte beenen neergelegd, waarna ze met een rond houten mahangstokje worden bespeeld. De tonen, welke op deze wijze ontstaan, zijn licht en korttokkelend. Hoewel de aldus ver-

---

zijn aanvalhouding, met de bek open en de voorpooten uitgestrekt, doch door de macht van Allah wordt de bek weer gesloten zonder dat de beer kwaad gedaan heeft. *Tjengang* = lemah = zwak, krachteloos; *boengkam* = toovermiddel waardoor iemand tijdelijk van zijn spraak (of kracht) wordt beroofd. (Zie klinkert Maleisch-Nederlandsch woordenboek 3e druk pagina 105 1e kolom. Mogelijk is ook dat hier bedoeld wordt *bongkang,* d.w.z. bewegingloos op den grond liggend, zooals een doode of onmachtige met de stuit naar boven (Klinkert pag 164, 1e kolom).

kregen muziek uiteraard primitief is, gaat daarvan een zekere bekoring uit.

De gambang wordt door *vrouwen* bespeeld. Hierover sprak ik reeds in een ander verband. Het geluid van de gambangtonen is over meer dan 1 K.M. afstand te hooren. Het aantal wijsjes bedraagt ongeveer 30. De *lagoe taboeh larangan* wordt gespeeld door de vrouw, wanneer zij de hulp van haar man, die op de ladang werkt, bij een klein ongeval noodig heeft. De *lagoe Loeboek Ngadjang* wordt door één vrouw op 6 gambang tonen gespeeld. De eenige vrouw, die deze lagoe nog kan spelen is *Djènap bin Resoegoe*, de echtgenoote van den malim van Meranti Pandjang, *Rais bin Aliitam*. Het gebruik van de gambang sterft uit; de jongere generatie kan het instrument niet meer bespelen.

Een ander muziek- of liever *begeleidingsinstrument* is de *redab*. De redab wordt uitsluitend gebruikt bij verdrijving van ziekten. Elke ziektebezwering wordt begeleid door een verschillende trommelslag. Als voorbeelden noem ik:

Taboeh sekintjoeng (e.s.v. vogel). De ziel (levensgeest) van de zieke is weggevlogen als een vogel. Door het slaan van de taboeh sekintjoeng tracht men de vluchteling terug te lokken.

Taboeh nengkoda (njawa of napas), wordt gespeeld bij zeer ernstige ziekten.

Taboeh berkebalo (menolong penjakit). Wanneer iemand door booze geesten is bezeten, worden deze met behulp van deze taboehan verdreven. Hieronder volgt de tekst van de *taboeh berkebalo:*

Hoeai hoe salam semalai melaikoem boemi.
Salam semalai malaikoem langit.
Salam semalai malaikoem seradja toeboeh.
Salam semalai malaikoem seradja badan.
Bergentar-gentar diboemi.
Bergoeloeng dilangit.
Beringoeng laoet semoela djadi.
Beringoeng serta se-isinja.
Boedjang padendang dirantau laoet.
Timboel ngapo tjoba ditoeboeh.
Timboel ngapo tjoba dibadan.
Hendak otak diganti otak.
Hendak darah diganti darah.
Hendak daging diganti daging.

Orang seorang digenti doea.
Datang engkau kembali engkau.
Datang kerintik (druppel) hoedjan panas.
Balik kerintik hoedjan panas.
Datang engkau kesindja petang.
Balik engkau kesindja petang.
Datang engkau ketengah malam.
Balik engkau ketengah hari.
Boekan sini kedoedoekan, anak Adam toea sekali.
Allah lagi kekasih.
Mohamad lagi agam (kekasih).
Masoek tawarkoe, keloear bisamoe.

De bedoeling is dus dat de onheilbrengende geest wordt bevolen op zijn schreden terug te keeren (het verwoeste te herstellen). Hem wordt gezegd: „je hoort hier niet thuis". Aan het eind wordt met luiderstem gesproken: „Dat mijn geneesmiddel zijn werk verrichte". „Dat je vergift (van den boozen geest) verdwijne".

i. Pantoens:

In de Koeboestreken kent men velerlei pantoens. Het meest beroemd zijn de *„pantoen toeloeng beroendingan",* d.w.z. de pantoens, die als hulpmiddel dienen bij het maken van afspraakjes tusschen boedjang en gadis. *Beroendingan* is synoniem met *berasan,* onderhandelen, overeenkomen, dus afspraakjes maken. Deze pantoens worden op langzame gerekte wijze gezongen.

Ik heb getracht de melodie daarvan op muziek te zetten, waarvan hieronder een proeve volgt. Uitdrukkelijk zij echter aangeteekend, dat de zuivere weergave van de vaak verglijdende en voor onze ooren wat onzuivere toonen, nooit volkomen kan worden bereikt. Vooral dient erop te worden gelet, dat de verschillende woorden en lettergrepen niet te gescandeerd worden gezongen; de verschillende klanken vloeien in elkaar over.



De eerste twee regels van de pantoen zijn hierboven op muziek gezet. De derde en vierde regel worden weer op dezelfde wijze gezongen. Voor elke pantoen is de zang precies hetzelfde; variatie bestat dus niet.

Thans worden enkele dezer pantoens hieronder weergegeven; de eerste twee regels vormen slechts een inleiding en hebben meestal geen beteekenis, welke op het onderwerp in kwestie slaat.

I. 1. Boei koeau pematang delik
2. Padi seladang hampô-nja galo.
3. Kalau ada antjaman bai
4. Kami terboeang tidak mengapo.

II. 1. Tarik rotan dilelatjak
2. Mandi diloeboek asampiat.
3. Kalau bermain sama patja'
4. Tiroe keboeboek asampiat.

III. 1. Akar djitan akar serti
2. Serti batang serpat.
3. Ketjil itam raga merti
4. Kata didalam djarang dapat.

IV. 1. Menebang kajoe tempoeroeng
2. Ketitik daoen ketari.
3. Kira ma' akoe djadi boeroeng
4. Senang terbang balik hati.

V. 1. Menebang tjempedak besar
2. Roewat menimpa tandjoeng poetoes.
3. Ombak besar tidak rega
4. Asal redjoeng sama toeloes.

VI. 1. Ambil sambang boeloeh berteboek
2. Kelintang kebatang kajoe ara.
3. Redjoeng terkambang tengah teloek
4. Nanti pasang di moeara.

VII. 1. Riboe riboe djalan ke Betoeng
2. Roempoet manis bertaroeh moeda.
3. Nadjin seriboe toembak mengepoeng
4. Itam manis koepangkoe djoega.

VIII. 1. Kemerandjat ladjoe ke Beti
2. Singgah merapat Soengei Doea.
3. Niat adjat sesangi hati
4. Maoe sekoeboer kita doea.

IX. 1. Terkoekoe terbang moedik
2. Hinggap diranting koeang-koeang.
3. Kalau rindoe pesankan balik
4. Banjoe mata djangan diboeang.

X. 1. Raoe-meneraoe riboet panas
2. Emboen kemimboen boengo teboe.
3. Tangis Siamang ooeloe Rawas
4. Tjakap mengempang goenoeng Dempo.

XI. 1. Nadjin tidak mandi di Moesi
2. Datang ketebat mandi djoego.
3. Nadjin tidak djadi diboemi
4. Datang ke-hérat djadi djoego.

XII. 1. Selasih alang kemalang
2. Kajoe hidoep dilarap api.
3. Kalau kasih djangan kepalang
4. Dari hidoep sampai kemati.

XIII. 1. Tinggi kapas dipoelau Pinang
2. Lebat boeah bedaro djaoeh.
3. Asal napas lagi djemenang
4. Kaoe koeangkat tali njaoe.

XIV. 1. Alangkah sajang (a)sam piat laboe
2. Laboe ditanam bidadari.
3. Alangkah sajang hoetan djaoeh
4. Tidak teroelang oleh kami.

XV. 1. Hendak mandi tekan kebatoe
2. Singgah berempat Soengei doea.
3. Kalau hendak mati adi pesan (k) akoe
4. Nanti sekoeboer kita doea.

XVI. 1. Nadjin tidak mandi dibatok
2. Datang keminak mandi djoego.
3. Nadjin 'endak djadi samo kito
4. Datang keanak djadi ke-djoego.

XVII. 1. Kemana njirim ketjioem
2. Dikirim kepado pagar sasak.
3. Kemano njirim ketjioem
4. Kirim kepada 'mbatjang masak.

XVIII. 1. Berdêkêr koekoe baboei
2. Simbati lais dalam peti.
3. Simbati aro dibawah pelantar
4. Rami tangis siboeroeng boengkai.
5. Hendak mengarang kembang meleboeai
6. Kembang aloes dipoetjoek tinggi.

Verklaring van enkele woorden en de beteekenis der pantoens:

I. 1. *boei* = bitjara (taal van Meranti Pandjang).

koeau = argusfazant (zie Klinkert Mal. Nederl. woordenboek, 3e druk, pag. 835). De koeau meet van kop tot staart ± 1 Meter; het vleesch moet zeer smakelijk zijn. Het woord *koeau* is eigenlijk een klanknabootsing van de roep van de argusfazant; deze klinkt namelijk ongeveer als volgt: koe - eh - hoe - hoe.

delik = rimba = oerwoud.

De laatste 2 regels duiden op de onverzettelijk liefde, die geen bedreiging en verstooting vreest.

II. 1. *lelatjak* = rawang? waarschijnlijk moet gelezen worden leletjek = poel van stilstaand regenwater. Het praefix *le-* is een frequentatief van het substantief letjak. (Zie Klinkert, pag. 911).

II. 2. *Asampiat* = een wilde vrucht die ongeveer als een embatjangvrucht smaakt.

II. 3. *patja'* = pandai = bisa.

4. *boeboek* = *klander,* kleine zwarte torretjes in de rijst en in vruchten. (Zie Klinkert, pag. 199).

De beteekenis van de pantoen (de 2 laatste regels) is, dat tijdens het schertsen, gekheid maken, de liefde steelsgewijze het hart van de jonge vrouw binnendringt, zooals de klander de asampiat binnendringt.

III. 1. *djitan* = e.s.v. wortel; *serti* = idem, doch kleiner.

2. *serpat* = sepotong (wellicht seperempat?).

3. *merti* = begrijpen. *Merti* is een samentrekking van *mengerti* (begrijpen); *raga* = seperti; te Meranti Pandjang gaf men althans deze verklaring van het woord. Het is mogelijk dat het woord verwant is aan regâ of harga (dus: evenveel waarde bezittend als . . .).

De bedoeling van regel 3 en 4 is: Al ben je ook klein (onoogelijk) en zwart, dat doet er niet toe, als je mij maar begrijpt (met mij harmonieert), hetgeen niet zoo heel gemakkelijk is; het hart spreekt een verborgen taal.

IV. 1. *tempoeroeng* = de helft van een kokosdop of de boeah tempoeroeng = advocaatvrucht. (Zie Klinkert, pag. 301, 1e kolom).

2. *ketitak* = een kleine boom; *ketari* = een grassoort.

3. *ma' - akoe* = ... ik.

Ma' is een uitroep welke ook in de Moesistreken wordt gebruikt, b.v. ma' mané = bagaimana = hoe dat. Ma' akoe is dus het beste te vertalen door „wat mij betreft".

De beteekenis van regel 3 en 4 is: Wanneer ik een vogel was, dan vloog ik (terug) naar het hart van mijn geliefde.

V. 2. *roewat* = roeboeh = vallen.

3. *rega* = harga = waarde, nut.

4. *redjoeng* = sampan = kleine prauw; *toeloes* = oprecht, eens van zin.

Beteekenis van regel 3 en 4 is: Groote golven worden niet gevreesd, indien de prauw (het huwelijksbootje) eensgezind, (recht) wordt gestuurd.

VI. 1. *sambang* = bamboe die als waterdrager wordt gebruikt?

Volgens Klinkert op pagina 589 beteekent *sambang* een verlaten *bijennest* of nog versche honigraat of *padi sambang* = mislukt rijstgewas. De eerste vertaling ligt echter in verband met de volgende

twee woorden wel het meeste voor de hand, te weten „Neem een „bamboe waterdrager waarin een opening is aangebracht".

2. *lintang* = dwars.

3. *redjoeng* = sampan; terkambang = terbalik = omgeslagen.

4. *pasang* = dobberen, zich bevinden.

Beteekenis van regl 3 en 4: De jonge vrouw laat zich door niemand en niets afleiden en wacht geduldig op haar geliefde (zooals een omgeslagen prauw rustig naar de riviermond drijft).

VII. 2. *bertaroeh moeda* = keloear moeda (bertaroeh beteekent eigenlijk wortelvatten).

3. *nadjin* = seperti = zooals; *mengepoeng* = omgeven.

Beteekenis van regel 3 en 4: Zwart en zoet (Voorspoed en tegenslag) aanvaard ik, als ik maar met mijn geliefde vereenigd kan worden.

VIII. 2. *merapat* = berdekatan = in de nabijheid van.

3. *niat* = adjat = sesangi = bedoeling, wensch, verlangen.

Beteekenis van regel 3 en 4: De geliefden willen zelfs nog in den dood vereenigd zijn.

IX. 1. *Terkoekoe* = e.s.v. duif. (Zie Klinkert, Ned. Mal., pag. 156, terkoekoer).

2. *Hinggap* = neerstrijken op; *ranting koeang-koeang* (koeang-koeang is naar men mij mededeelde e.s.v. hout). Het is mogelijk dat met *koeang-koeang* aangeduid wordt de klanknabootsing van een argusfazant; koeang = koeau).

Beteekenis van regel 3 en 4: Wanneer je naar mij verlangt, zend dan een boodschap om mij terug te roepen en vergiet geen tranen (want ik kom bij je).

X. 1. *Raoe-meneraoe riboet panas*. (De beteekenis der woorden wist men mij niet te verklaren). Mogelijk wordt hier bedoeld merajau = rajap = onrustig, woelig zijn. (Zie Klinkert, Maleisch-Nedelandsch, pag. 488).

2. *Emboen* = dauw; *Emboen kemimboen* = bepareld van dauw.

De beteekenis van regel 3 en 4: Het verlangen van den jongeling reikt zóó ver tot aan de plaats waar de siamangs van Rawas roepen. Zijn liefde kan bergen verzetten (letterlijk de Dempo afsluiten of afdammen).

XI. 1. *nadjin* = seperti = zooals, of ook indien.

Beteekenis van regel 3 en 4: Kunnen de geliefden niet in dit leven

vereenigd worden, dan zullen zij elkander in het hiernamaals toch ontmoeten.

XII. 1. *alang-kemalang* = her en der verstrooid.
3. *kepalang* = gering.
Beteekenis van regel 3 en 4: Wanneer je van mij houdt, laat het dan niet gering zijn (laat het geen spel blijven), maar laat deze liefde voor eeuwig zijn.

XIII. 2. *lebat* = rijk, overvloedig.
3. *djemenang* = selama-lama.
4. *tali njaoe* = tali njawa.
Beteekenis van regel 3 en 4: Tot aan de laatste ademtocht zal ik je met mijn liefde binden. Ook is mogelijk dat *tali njawa* een liefkoozingswoord beteekent; in welk geval de vertaling van regel 4 aldus luidt: Ik zal je dragen (opnemen), mijn liefste (d.w.z. het voornaamste, de levensvoorwaarde van mijn ziel (njawa).

XIV. 1. *laboe* = pompoen, kalebas. (Zie Klinkert, pag. 891).
2. *tidak teroelang* = niet te bereiken (zij kunnen er niet meer naar toe).
Beteekenis van regel 3 en 4: Het bosch is zóó ver verwijderd (het doel van onze liefde is zóó ver) dat wij het niet bereiken kunnen. (De jongeling of het meisje twijfelt aan de mogelijkheid van een vereeniging).

XV. De beteekenis van regel 3 en 4 is duidelijk; de geliefden willen zelfs in den dood vereenigd zijn.

XVI. 2. *batok* = kokosdop; *kemina'* = waarschijnlijk kemana.
Beteekenis van regel 3 en 4: Indien wij werkelijk het samen eens zijn, dan zullen, hoewel wij zelf niet kunnen trouwen, onze kinderen later toch een paar worden.

XVII. 1. *ketjioem* = tjioem = kus.
2. *sasak* = sesak = dicht op een.
Beteekenis van regel 3 en 4: De jongeling kust een rijpe embatjang vrucht en zendt deze aan zijn geliefde als een teeken dat hij in gedachten steeds bij haar vertoeft.

XVIII. 1. *berdèkèr* = berboenji; rinkelen, krassen, snerpen; *kaboeai* = gondang e.s.v. zoetwaterslak. (Zie Klinkert, pag. 879).
2. *simbati* = mendjawab. Het is mogelijk dat simbat in verband

staat met *samboet* = ontvangen, overnemen; dus het woord (van een ander) overnemen = antwoorden.

4. *koengkai* = e.s.v. vogel met een lange snavel, wiens geluid als volgt klinkt: ki-ki-ki-ki.

De beteekenis van regel 5 en 6 is: De koengkaivogel wil een schoone, teere melaboeai-bloem plukken, die eigenlijk te mooi, te fijn voor hem is. (De jongeling bezingt de hoedanigheden van zijn meisje en vergelijkt haar met een mooie bloem; het past hem eigenlijk niet deze bloem, die te mooi en te hoog voor hem is, te plukken.

j. *De verhouding der Koeboes tot de Maleiers.*

De vraag rijst, wie zijn de oorspronkelijke bewoners van Zuid en Midden Sumatra? Bestaat er verwantschap tusschen de Koeboes en Maleiers; waardoor wordt deze gekenmerkt?

Een inzicht in dit belangrijk vraagstuk kan verkregen worden door bestudeering van het werk van Paul Schebesta, getiteld Orang Utan (Leipzig 1928). Schebesta heeft in zijn beschouwingen mede opgenomen een volksstam op het Maleisch schiereiland, de Semilai-Jakoeden aan de Triang-rivier en de Kerau.

De *orang-boekit,* zoo noemen zich de Jakoeden met voorliefde, hoewel zij langs de *rivieren* in het laagland wonen, leefden, volgens de overlevering, vroeger in *Sumatra.* Daar (in Sumatra) leefden drie broeders, waarvan de jongste door de bevolking als *radja* werd erkend. De twee oudste broers waren hierover zóó verontwaardigd, dat zij de bosschen introkken. Een hunner kwam tenslotte in Djohore terecht, terwijl de andere naar Pahang trok. Aan de bovenloop van de Kerau ontmoette hij wonderlijke menschelijke wezens, die uit de *Batang Seraia* (een boomsoort) gesproten zouden zijn. Met deze lieden vermengde hij zich en nam hun spraak over. Zoo ontstonden de *orang boekit. Oorspronkelijk waren zij echter Maleiers.* De wezens, die uit de batang seraia ontsproten waren, zijn de *negrito's* die tot op den huidigen dag zich met de lieden van de Kerau vermengen (Schebesta, pag. 185). De Kerau en Semilai Jakoeden spreken een taal welke niet Maleisch is. Van zeer veel belang is echter het feit dat de *bezweringen in het Maleisch, en wel in een archaïsche vorm worden uitgesproken.* Schebesta komt daarom tot de volgende belangrijke slotsom: „Es „kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die Ursprache aller Jakudn die malaische in einer älteren Form war".

Schebesta vergelijkt voorts de Jakoeden met de Koeboes, die

uiterlijk veel gelijkenis vertoonen. De Jakoeden hebben evenals de Koeboes een malim, die de ziekten uitdrijft. Ook bij de Jakoeden wordt daarbij de zelfde hoofdtooi (pajoeng) gebruikt (pag. 234).

Over de eenheid van taal, welke oorspronkelijk bij beide groepen geheerscht heeft, zegt Schebesta het volgende: „Dass Kubu und „Jakudn von Haus aus ein und dieselbe Sprache reden, ist mir keinen „Augenblick zweifelhaft. Die Versuche *für die Kubu ein eigenes „Idiom aufzustellen, dürften nach den Aufstellungen van Dongens „als gescheitert gelten.* Woher kommt diese Übereinstimmung, da „doch Kubu und Jakudn schon jahrhundertelang getrennt voneinander leben, getrennt durch einen Meeresarm? Tatsächlich wissen „sie heute nichts voneinander. Man könnte sich damit ausreden, dass „beide die gleiche Kultur von den Malaien, und zwar weil die Kubu „erst kürzlich zur Kultur übergegangen sein sollen, von den Mohammedanischen Malaien übernommen haben. Dagegen spricht aber „schon die Tatsache, dass Kubu- und Jakudn Kultur in vielen Stücken von der malaiischen verschieden ist. Wohl aber kann man „daraus folgern, dass Kubu und Jakudn früher einmal *ein Volk* „waren. Da aber auch die *Malaien dem Wesen nach* die gleiche Kultur haben, müssen auch sie vordem, ehe sie Mohammedaner wurden, „*ein den Kubu Jakudn ähnliches und verwandtes Volk gewesen sein.* „*Kubu und Jakudn haben uns die alte malaiische Kultur unverfalschter bewahrt als die Malaien selber*" (pag. 259).

Ik meen, dat de conclusies van Schebesta de waarheid dicht benaderen.

Pogingen mijnerzijds om *in wezen* van het maleische idioom geheel afwijkende Koeboe-woorden aan te treffen, hebben niet het door mij oorspronkelijk verwachte resultaat gehad. De meeste, op het eerste gezicht afwijkende woorden, kunnen herleid worden tot de overeenkomstige Maleische uitdrukkingen; veelal heeft klinker-verwisseling en -vervorming plaats gehad. Van Dongen wijst er reeds op (pag. 200) dat, behalve in de Rawas-streek, waar vermenging met het Redjangsch heeft plaats gehad, de Koeboes vrij zuiver Maleisch spreken. In zijn artikel „Nog een en ander over de Koeboes" (verschenen in de Bijdragen van het Kon. Instituut, dl. 67, 1913) wijdt Van Dongen een hoofdstuk aan het dialect der Koeboes. Hoewel Van Dongen de mogelijkheid van een eigen oorspronkelijke taal der Koeboes niet ontkent, bestrijdt hij tegelijkertijd de z.g. niet-Maleische oorsprong van vele door B. Hagen „Die Orang Kubu auf Sumatra" opgetee-

kende woorden. Het bleek namelijk, dat door de onvoldoende kennis van het Maleisch van laatstgenoemden onderzoeker, vele, gemakkelijk op het Maleisch terug te brengen woorden, abusievelijk als oorspronkelijke Koeboewoorden werden aangemerkt.

Over de uiterlijke gelijkenis der Koeboes met de Maleiers, zegt Schebesta: „Man kann ihm (de Koeboe) nicht mehr zu den klein-„wüchsigen zählen; auch schlankere Kubu sind unter den Männern „nicht selten. Die Hautfarbe ist dunkelbraun, vielleicht etwas dun-„kler als jene der Flussmalaien. Seine Haare sind straff, manchmal „zur Welligkeit geneigt. Bartwuchs ähnlich jenem der Malaien, wo-„bei der Schnurrbart besonders auffällt, kann bei den Kubu oft „beobachtet werden. Selten wird man einen sauberen Kubu von „einem Malaien unterscheiden können, *so dass ich kaum glaube, dass „viel Beimischung fremden Blutes in der Kubuschicht vorhanden ist*". Op dezelfde bladzijde vermeldt de schrijver nog: „Ob vielleicht eine „negritische Blutmischung in einzelnen Kubu vorhanden ist, kann „ich nicht entscheiden, es mag aber sein, dass einzelne Individuen in „ihrer Umgebung etwas auffallen. *Dass vorherrschende Element ist „aber das malaïsche*".

Ik zou hierbij willen opmerken, dat verschillende Koeboes een wat langere en smallere schedelvorm hebben dan de Maleiers, terwijl zeer blanke typen door mij werden aangetroffen. Het is echter mogelijk, dat deze laatste maleisch bloed hebben. Dat de Koeboes in eenig opzicht *wezenlijk* van de Maleiers te onderscheiden zouden zijn, meen ook ik in het algemeen te moeten betwijfelen.

k. *De toekomst der Koeboes.*

Van Dongen meende (in 1913), dat weldra weinig meer van den natuurstaat van de Koeboes zou zijn overgebleven. („Nog een en ander over de Koeboes"). De civiel gezaghebber te Bajoeng Lintjir had namelijk in de tweede helft van 1910 het volgende gerapporteerd: „Een fijn geschoeide Koeboe, met keurige sarong en zwarte „jas aan, etende rijst met een blikje zalm en drinkende daarbij een „glaasje limonade, is tegenwoordig geen zeldzaamheid meer". Van Dongen teekende daarbij aan, dat hij zich de civilisatie en de vooruitgang in welvaart dezer Koeboes niet zoo vlug had gedacht. Het is echter gebleken, dat deze zoogenaamde civilisatie in werkelijkheid lang zoo snel niet is gegaan. Het verhaal van bedoelden civiel gezaghebber dateert van 1910, toen de bevolking in en om Bajoeng Lintjir

abnormaal groote sommen gelds verdiende met het verzamelen en verhandelen van djeloetoeng. Bij het waardeloos worden van djeloetoeng verdween de fijn geschoeide en limonade drinkende Koeboe weer geruischloos naar zijn doesoen of bosschen. Te betreuren valt zulks niet; een dergelijke kunstmatige en abnormale „civilisatie" kan weinig goeds en veel slechts veroorzaken.

Wel valt een *geleidelijke assimilatie* van de Koeboes met de Maleische bevolking te bespeuren. Deze assimilatie wordt vergemakkelijkt door verschillende factoren. In de eerste plaats is, zooals boven werd uiteengezet, de Koeboe niet een zoo van de Maleiers onderscheiden wezen; om een voorbeeld te noemen vormt de *taal* een belangrijke band. Anderzijds staat de Maleische bevolking in de Koeboestreken ook niet op een hoog peil van ontwikkeling. Het zijn vaak lieden, die met moeite en ongemak zich een poover bestaan kunnen verschaffen.

Ook hun godsdienstige voorstellingen en gebruiken zijn nog doorweven met tal van heidensche gedachten en survivals, waardoor eventueele overgang van de Koeboes tot den Islam zonder groote schokken en wijzigingen in hun levensbestek en -verhoudingen kan plaats vinden. Zooals in hooger verband reeds werd gemeld, zijn de Koeboes van Koeboe Bajat, Toengkal Oeloe, Dawas en Batang Hari Leko vrijwel allen tot den Islam overgegaan. Zij zijn opgenomen in de Maleische doesoenbevolking en geven en nemen aldaar ten huwelijk.

Nog heidensche Koeboes leven in de marga Pinggap (Talang Medang Tjelengkong en Talang Saoet) en in en bij de marga Koeboe Lalan. Alle Koeboes dezer onderafdeeling zijn echter geregistreerd en wonen in of in de nabijheid van doesoens of talangs. In de doesoen Mangsang, de pasirah-doesoen van Koeboe Lalan, bestaat ongeveer de helft der heerendienstplichtigen uit heidensche Koeboes. In de overige doesoens is de verhouding ongeveer dezelfde. Ik schat mitsdien het totaal aantal werkbare Koeboemannen, die den Mohammedaanschen godsdienst niet belijden, op ten hoogste 150, zoodat het aantal tot deze categorie behoorende zielen op ± 600 kan worden gesteld. Het overgroote geedeelte van deze lieden vertoeft in de marga Koeboe Lalan. De reden hiervan ligt voor de hand. Hier is het jacht- en zamelgebied nog uitgestrekt, zoodat de Koeboes hier nog niet zoo zeer, of althans niet in die mate als in andere streken dezer onderafdeeling het geval was, uit overwegingen van *zelfbehoud* genoodzaakt waren zich met de Maleische bevolking te assimileeren.

Een overgangsstadium treffen wij aan bij de in de doesoens van

Koeboe Lalan gevestigde niet Mohammedaansche Koeboes. De laatste band die hen aan hun vroeger bestaan nog bindt is hun niet toetreden tot den Islam; terwijl zij min of meer achteraf wonen, elkanders gezelschap zoeken en gaarne lang en vaak de doesoen verlaten.

Zwervende Koeboes, die v.z.v. bekend geen contact met de Maleische bevolking, laat staan het Bestuur hebben, komen in de uitgestrekte moerasbosschen tusschen de Lalanrivier en de grens met Djambi nog wel voor. Enkele recente gevallen hebben dit uitgewezen. Omstreeks den 15den December 1937 hebben koelies van de N.K.P.M., die bij de Soengei Merang exploratiewerkzaamheden verrichtten, een ontmoeting gehad met een dergelijke groep Koeboes van ongeveer 10 personen. Zij hebben rijst uit de goedang medegenomen en een koeli verwond. Tien dagen nadien zijn 12 inwoners van de doesoen Poeli Gading (Koeboe Lalan) gestuit op ongeveer 10 zwervende Koeboes, die slechts gekleed waren in een schaamgordel van boombast, terwijl het hoofdhaar tot aan de schouders reikte. Deze Koeboes hebben de vrouwen van de lieden van Poeli Gading bedreigd en haar rijst, klamboes en andere ingrediëten uit de pondok meegenomen. Hierover handelt uitvoerig mijn schrijven van 22 Maart 1938 No. 4065/23, gericht aan den Afdeelingschef. Door mij werd n.h.v. op goede gronden verondersteld, dat de aanvallers afkomstig zijn uit de bosschen en moerassen van Djambi, doch dat zij door honger gedreven steeds verder doordringen tot de Lalanrivier, teneinde aldaar voedsel van de aanwezige bevolking weg te halen. Het zij mij vergund het slot van mijn brief in dit verband te citeeren, aangezien hieruit mijn meening over de toekomst dezer Koeboes en het standpunt dat van Bestuurszijde terzake dient te worden ingenomen, n.h.v. duidelijk wordt weergegeven. „Ik zie in deze aanvallen wanhoopspogingen van „beklagenswaardige desperado's die hun vrijheid en luiheid niet willen „opgeven; het is waarschijnlijk een steeds kleiner wordende groep, „aan de eene kant bedreigd door de door hen zoo gevreesde assimilatie „met de Maleische bevolking en aan de andere zijde door het dage„lijks dringend voedselgebrek. Kan of moet hier hulp verleend wor„den van Bestuurszijde? Ik geloof het niet; de honger zal op den „duur hen ertoe drijven hun vrijheid (die overigens zeer betrekkelijk „is) op te geven. Wellicht zal een volgende generatie met schaamte „denken aan hun voorouders, die in de bosschen zwierven; ook voor „den Koeboe gaat het levenstempo sneller tegenwoordig. Hoewel over „dit onderwerp uiteraard verschillend gedacht kan worden, meen ik,

„dat assimileering, onder zekere voorwaarden, slechts toejuiching ver-„dient; de natuurstaat der Koeboes is niet zoo heel erg ideaal".

Taal.

Over de taal der Koeboes is in hooger verband reeds gesproken. Daarbij werd erop gewezen, dat deze taal in wezen niet veel van die der Maleische bevolking verschilt. De meeste op het eerste gezicht afwijkende woorden komen voor in de *pantoens*, welke in de Koeboestreken worden gezongen. Niet vergeten dient echter te worden dat in pantoens vaak oude of verouderde woorden worden gebruikt, die in de dagelijksche spreektaal, ook vroeger niet, waarschijnlijk geen of weinig burgerrecht hebben verkregen. In de pantoens der Moesi-marga's komen ook dergelijke, thans niet meer thuis te brengen woorden of uitdrukkingen voor.

Enkele woorden, in de Koeboestreken gebruikelijk, volgen hieronder:

Tapak laoek angit = een tijgerspoor (laoek = vleesch, of in het algemeen voedsel); angit = stinkend als semamboe angit. De naam *tijger* wordt dus omschrven, als het stinkend vleesch of de stinker).

Kioe = kesitoe.
Kema'i = kemari.
Kelak = nanti.
Mika = kamoe.
Kemono mika = kemana kamoe.
Pilat = melihat = zien.
Idap = awas.
Idap = hidoep?
Be'légé = berlaga = vechten.
Be'nèko² = elkaar plagen.
Noeai = ketam = oogsten.
Oentjoei = pijp.
Nio = ini.
'Mba = seperti.
Bangkar = akar.
Temiang = e.s.v. bamboe.
Temiang berseri koening = de temiang met den gouden glans = padi.
Tjapô = bloekarhout.
Bara(h) = merah = rood of gloeiend.

Ketjindoen = bernjanji = zingen. Mogelijk is dit een samentrekking van ke-tjindoe-an of ke-rindoe-an, d.w.z. door liefde of verlangen bevangen. De jongeling die zich in zulk een toestand bevindt moet natuurlijk zijn liefde bezingen of liever befluiten.

Hoewel, zooals boven werd aangeteekend, in de pantoens verschillende vreemde uitdrukkingen voorkomen, vallen niet in de eerste plaats deze afwijkingen op, doch vooral de zuiverheid van het Maleisch en de goede woordkeuze en zinsbouw dezer gedichten; dit wijst erop, dat de taal der Koeboes in wezen niet van die der Maleiers verschilt. Niet vergeten dient te worden, dat de Koeboes, die zóóveel van hun eigen gebruiken en *gedachtenwereld* hebben behouden, ook zelfs na overgang tot den Islam, zeker de vertolkster dier gedachten en voorstellingen, te weten hun taal, min of meer zuiver zouden hebben bewaard indien deze taal inderdaad oorspronkelijk belangrijk van de Maleische afweek. Opmerkelijk is ook, dat bij de *bezweringsformules* en andere van ouds overgeleverde, met het geestesleven der Koeboes in verband staande, door woorden en zinnen tot uiting gebrachte gedachten, het *Maleisch* gebezigd wordt. Zouden de Koeboes oorspronkelijk inderdaad een eigen, van het Maleisch in wezen verschillende taal hebben gesproken, dan zouden hiervan in de bezweringsformules en andere gewijde teksten toch zeker overblijfselen moeten worden aangetroffen. Wel zeer duidelijk spreekt het voorbeeld der „Jakudn" van Schebesta; zooals boven werd vermeld, gebruiken deze lieden bij hun bezweringsformules een *Maleisch* idioom, terwijl hun dagelijksche omgangstaal een daarvan in wezen geheel afwijkende is geworden. Veilig kan dus worden aangenomen dat het „Koeboesch" in wezen „Maleisch" is.

G o d s d i e n s t.

Over de godsdienst, of althans het religieus besef van de Koeboes is in hooger verband reeds gesproken. Het complex van voorstellingen en gedachten dat de Koeboes ten aanzien van het immaterieële, of althans niet uitsluitend materieële zich hebben eigen gemaakt, kan m.i. zonder bezwaar als *godsdienstig bewust*-zijn worden aangemerkt. Volgens Olbrechts (Ethnologie, pag. 224 e.v.) dient hieronder te worden verstaan een *bewustzijn afhankelijk te zijn van een buitennatuurlijke macht, die gewoonlijk persoonlijk gedacht is en de behoefte door handelingen met die macht betrekkingen te onderhouden.* Menschen zonder „godsdienst", in den bovenomschreven zin, kunnen wij de Koeboes dus niet noemen.

OPMERKINGEN OVER DE TOEPASSING DER COMPARATIEVE METHODE OP DE INDONESISCHE TALEN, VOORNAMELIJK IN VERBAND MET HUN WOORDSTRUCTUUR.

DOOR

J. GONDA.

Gelijk van algemene bekendheid is, is H. Neubronner van der Tuuk, de auteur van spraakkunst, woordenboek en leesboek van het Toba-Bataks, van de welbekende polemieken tegen Roorda en van de verhandeling over het Lampongs, met recht te beschouwen als de grondlegger van de tak van wetenschap, die men Vergelijkende Indonesische Taalwetenschap kan noemen, — waarmee de verdiensten van voorlopers erkend blijven [1]). Hij toch heeft, strijdbaar als hij was en ruime ondervinding ten velde als hij had, zich niet alleen bewust verzet tegen onjuiste beweringen omtrent objectief-vaststelbare feiten, en orde geschapen in de door een aantal dilettanten nagelaten chaos, — hij is tevens de eerste geweest — en daarop komt het hier aan — die uitkwam boven de zuiver-nevenstellende vergelijking van woorden uit Archipeltalen, waarbij een Marsden weliswaar van de veronderstelling van een oorspronkelijk „common stock" ter verklaring was uitgegaan, maar de onderlinge verschillen (bv. mal. *hiduṅ*: jav. *iruṅ*) nog uit verwarring en omzetting had verklaard [2]). Van der Tuuk is de eerste geweest, die de methode van de oudere Indogermanistiek, vertegenwoordigd door Bopp en Grimm, bewust op de Indonesische talen is gaan toepassen [3]), die het naast elkaar bestaan van *lapar* in het Maleis en *lapa* in het Javaans trachtte te verklaren uit

---

[1]) Over hen uitvoeriger in mijn opstel Taalbeschouwing en Taalbeoefening I, Bijdr. Kon. Inst. 99, pp. 35; 44 vlgg. — Men zou de vraag kunnen stellen in hoeverre tijdgenoten deze verdienste van Van der Tuuk hebben onderscheiden van zijn „poging een onbekende taal toegankelijk te maken", zijn beschrijving van het Bataks. In het archief van de Faculteit van Letteren en Wijsbegeerte te Utrecht, die hem op voorstel van Millies het eredoctoraat schonk, bevinden zich generlei gegevens meer omtrent de motivering hiervan.

[2]) Bijdr. Kon. Inst. 98, p. 524.

[3]) Over zijn standpunt hoop ik nader te handelen in Taalbeschouwing en Taalbeoefening II.

een grotere oorspronkelijkheid van de ene vorm, het ondergaan van een wijziging van de andere, en voorts opmerkte, dat dezelfde verschijnselen bij andere woorden waarin de betreffende klanken voorkomen, volgens vaste regel optreden. Op de door hem ingeslagen weg ging Kern voort: ook hij verklaarde het naast elkaar bestaan van bv. ojav. *bwat* (> njav. *bot*) en *urat* (> *wrat*) uit een ouder stel nevenvormen uwat < *uwat, *u-at en urat[1]), en hij ging ook verder: „het eenvoudigste hulpmiddel om de gedaanteverwisselingen ... ons voor te stellen is wel dit, dat men het bestaan in de oudere Mal.-Polyn. talen aanneemt van een klank als de Arabische gain of wel als een gebrauwde Hollandsche *g*. Daaruit kan zich eenerzijds licht onze gewone *g*, anderzijds een *r* ontwikkelen" [2]). Dus verklaring van gelijktijdige verscheidenheid uit vroegere eenheid, het principe van de XIXe eeuwse vergelijkende taalwetenschap, dat door zijn leerling Brandes [3]) werd overgenomen. Missen we bij Kern en Brandes nog menigmaal de strengheid waarnaar de beoefening van deze tak van wetenschap na ± 1875 à 1880 meer bewust gaat streven[4]), gemis dat ook in andere uit Kern's school voortgekomen werken, bv. in die van Adriani, te bespeuren is, onder de latere op de voorgrond tredende beoefenaars van de Indonesische Taalvergelijking trachten enigen de Indogermanistiek in haar „klassieke" vorm te volgen en haar methode in haar latere ontwikkelingsfase op de andere stof, de talen van de Indische Archipel, toe te passen. Ik bedoel hier vooral Brandstetter en Dempwolff.

Brandstetter, die steeds zijn kracht heeft gezocht in een overzichtelijke ordening der feiten en een klaar exposé der hoofdzaken, in een systematische indeling der stof en in een methodische interpretatie der gegevens, sluit zich zonder meer aan bij de Indogermanistiek van zijn tijd: „In this matter I follow the same procedure as Brugmann in his Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen. Just as IE comparative research has inferred from ..., and as Brugmann ... so from ... there follows an Original IN ... etc." [5]); „But as regards the causes the same observation applies to

[1]) H. Kern, Verspr. Geschr., 9, p. 58.

[2]) Ibidem 10, p. 302.

[3]) J. L. A. Brandes, Bijdrage tot de vergelijkende klankleer van de West. Afd. van de Mal.-Polyn. Taalfamilie, Diss. Leiden 1884, p. 144.

[4]) Nader in Taalbeschouwing en Taalbeoefening II.

[5]) R. Brandstetter, Die Lauterscheinungen in den indonesischen Sprachen (transl. by C. O. Blagden, in An Introduction to Indonesian Linguistics 1916), § 4.

IN as Hirt... made about Greek" [1]), parallellen tussen IdG. en IN. verschijnselen worden af en toe gegeven [2]); bij methodische opmerkingen wordt nu en dan naar welbekende handboeken der Indogermaanse taalvergelijking of „Prinzipien"-leer verwezen. Ook Dempwolff verklaarde een aanhanger te zijn van de in de Indogermanistiek beproefde methode: èn in theorie — en bij hem vinden we een wat diepere theoretische fundering [3]) — èn in de praktijk blijkt, dat zijn uitspraak: „Dem Beispiel der Indogermanistik ist man auch auf anderen sprachgebieten gefolgt... Ganz besonders empfiehlt sich ein solches Verfahren für schriftlose Sprachen" [4]) hem geen ijdel woord is. Nog anderen hebben zich geschaard aan de zijde van de genoemden en hebben, ieder op zijn wijze, de moderne vergelijkende methode ter oplossing van de vele hier op beantwoording wachtende problemen van toepassing verklaard: ik noem bv. Pater W. Schmidt [5]) en L. Bloomfield [6]).

Ook ik zelf heb mij bij herhaling gericht tegen hen die op dit gebied „taalvergelijkend" te werk gaande naar mijn mening methodeloos handelden, er op gewezen van hoeveel nut een degelijke beheersing van de Indogermanistiek is ook voor hem die zich op Indonesisch gebied begeeft; ik heb getracht mijn bezwaren uiteen te zetten tegen hen die nog steeds voortgaan verschijnselen, waarvan de verklaring alleen langs historisch-vergelijkende weg te vinden kan zijn, tot helderheid te willen brengen door op de uit één taal en uit één stadium van die taal ter beschikking staande gegevens een logische, althans niet-linguistische redenering op te bouwen; heb mijn best gedaan aan te tonen tot welke gevaren een gebrek aan scholing en een vergaande methodeloosheid kunnen leiden. Wil dat nu zeggen, dat wij van mening zouden moeten zijn, dat alle methode die niet in overeenstemming is met de klassieke vorm van de Indogermanistiek gegroeide en vervolmaakte taalvergelijking uit te bannen is en dat we met het

---

1) Ibidem, § 11.

2) Zie bv. ibidem, §§ 117; 156; zijn Indonesisch und Indogermanisch im Satzbau; Der Artikel des IN. verglichen mit dem des IdG.

3) Zie bv. O. Dempwolff, Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes, I, Einführung; dez., Fiktion und Hypothese in der Sprachwissenschaft, in Annalen der Philosophie herausg. v. H. Vaihinger u. R. Schmidt, III (1923), pp. 246 vlgg.

4) Dez., V. L., I, p. 20.

5) Kortheidshalve zij verwezen naar zijn Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde (1926), pp. 141 vlgg., waar andere werken genoemd worden.

6) Zie bv. L. Bloomfield, Language, ch. 18, 8.

blindelings toepassen van *deze* methode op het enig juiste standpunt zouden staan? Geenszins. Aanknopende, enerzijds aan enkele opmerkingen aan het slot van mijn artikel Some remarks on onomatopoeia etc. [1]), anderzijds ingaande op enkele door anderen geponeerde stellingen, zou ik in het hier volgende enige overwegingen tot uiting willen brengen, die wellicht consequenties kunnen hebben ten aanzien van de methode van taalvergelijkend onderzoek van Indonesische talen. Ik hoop daarbij enige belangstelling te wekken voor deze problemen en voor de Indonesische taalvergelijking in het algemeen, wier beoefenaars na het uitvallen door het overlijden van Kern, Jonker, Adriani, Ferrand, Dempwolff, en door de hoge leeftijd van anderen tot een miniem aantal gereduceerd zijn. Om dit artikel niet te uitvoerig te maken en de algemene gezichtspunten niet te zeer in details te doen ondergaan, beperk ik me in de uitwerking van menige opmerking en stel me voor de hier slechts aangestipte bijzonderheden spoedig elders uitvoeriger te behandelen.

Kan de methode van taalvergelijkend onderzoek, zoals deze zich aan de Indogermaanse talen ontwikkeld heeft, zonder meer op de Indonesische talen worden toegepast of zijn er omstandigheden die hieraan bezwaren in de weg leggen? Men kan zich bezwaren van verschillende aard denken. In de eerste plaats: het zeer uiteenlopende aantal der tot de beide families behorende talen: bij de Indogermanistiek ongeveer een dozijn talen of groepen van talen, bij de Indonesische familie enige honderden talen. Ten tweede: hebben we bij de IdG. talen in het algemeen gegevens over vroegere stadia van talen of taalgroepen, gegevens die in verscheidene gevallen enige tientallen eeuwen oud zijn, op IN. gebied is er slechts één taal die we over een tijdsduur van duizend jaar kunnen kennen. Bij de IdG. talen kunnen we, mede dank zij dit veel ruimere historische perspectief, in vele gevallen met vertegenwoordigers van groepen, met één oudere taal opereren, wordt van gegevens uit jongere stadia in de regel geen gebruik gemaakt, bij de IN. taalvergelijking hebben we bijna uitsluitend met contemporaine gegevens uit vele talen, waaronder „groepvorming" zich slechts vager aftekent, te werken. Er is echter nog een ander punt van bezwaar op te werpen: kan de bouw van de IN. op zich zelf, geheel afgescheiden van hun aantal, verbreiding of ons al dan niet bekende geschiedenis, zodanige eigenaardig-

[1]) J. Gonda, Some remarks on onomatopoeia, sound-symbolism and word-formation à propos of the theories of C. N. Maxwell, in T. B. G., 80, p. 133.

heden hebben, dat daarin aanleiding kan worden gevonden ons op details der taalvergelijkende methode ten hunnen aanzien te bezinnen? Het is deze tweede vraag die ons in dit opstel voornamelijk zal bezighouden.

Ik herinner aan de opmerkingen van Brandstetter e.a. over de toepassing der vergelijkende methode. In het tweede deel van zijn verhandeling Gemeinindonesisch und Urindonesisch [1]) betoogt de Zwitserse auteur, dat uit dit gehele werkje blijkt, dat op IN. gebied de condities gunstiger zijn dan op dat der IdG.: de IN. talen zijn nauwer verwant, ze hebben een conservatiever karakter. „Het totaal der linguistische feiten dat gemeen-IN. blijkt te zijn en dat als zodanig slechts verklaard kan worden door de hypothese, dat zij niet anders dan een in de loop der tijden tot stand gekomen geografische verbreiding en linguistische differentiëring uit één-en-dezelfde in vroegere tijd gesproken taal, het Urindonesisch, zijn, is van aanmerkelijke omvang; dit Urind. verschilde niet aanmerkelijk van de moderne levende IN. talen, wat van het Urindog. ten aanzien van de moderne IdG. talen niet gezegd kan worden", aldus ongeveer de hoofdzaak van zijn betoog. „Ondanks de bijna gehele of althans zeer voelbare ontstentenis van schriftelijke documenten uit vroegere taal", zegt Dempwolff [2]), „lacune in onze gegevens niet alleen bij Austronesische, maar bij vele buiten-Europese taalfamilies, bv. ook in de Bantuïstiek, hat gerade auf diesem Gebiet die Sprachvergleichung vorbildliche Leistungen aufzuweisen und sichere Ergebnisse erzielt". Men mag, te recht of ten onrechte, meer in het algemeen of slechts in details, bezwaren inbrengen tegen de werken van deze beide auteurs: men heeft, vooral als men er zelf niets tegenover heeft te stellen, geen recht hun mening te negéren: zij beiden hebben de taalvergelijkende methode niet alleen van toepassing verklaard op de IN. familie, zij hebben er zelfs argumenten voor aangevoerd, dat ze hier zelfs nog meer resultaat kan bereiken dan op Indogermaans terrein. Zij hebben juist in de taalvergelijkende methode des te meer heil gezien, daar historische gegevens in mindere mate ter beschikking staan. In het algemeen is dit standpunt juist te achten: de vergelijkende methode is een „verlengstuk" van de historische, hoe minder de laatste kan worden aangewend, hoe meer de eerste zich zal laten gelden, indien

1) Vertaald door Blagden als Essay II van bovengenoemde Introduction, zie speciaal §§ 178 vlgg.

2) Verg. Lautl. I, pp. 18, 20.

mogelijk [1]). Maar de vraag in hoeverre de bouw van de IN. talen op zich zelf al of niet aanleiding kan zijn de IdG. methode zonder meer op dit andere terrein toe te passen en in hoeverre deze ons toelaat meer of minder succes met deze methode te verwachten dan men bij de Indogermanistiek heeft geoogst, deze vraag heeft hen, voor zover mij bekend, niet bezig gehouden. Ook Pater Schmidt (voorzover ik weet) en Ferrand, die in een zeer summier overzicht [2]) de Austronesische talen behandelt, roeren het punt niet aan.

Berg echter heeft bezwaren geformuleerd tegen de door Brandstetter gevolgde methode (Dempwolff noemt hij niet): hij kant er zich uitdrukkelijk tegen, dat „de voorstelling gegeven wordt, dat al deze „Indonesische talen" (ook deze naam acht hij onjuist) ontstaan zijn uit één enkele taal, het z.g. „oer-Indonesisch" " [3]), en in een recente rede [4]) geeft hij in een niet zeer duidelijke passage zijn mening over het hier aangeroerde punt als volgt weer: „... de vormleer en de syntaxis ... verschaffen ons inzicht in het leven van den taalstam. Zooals elke stam in het dierenrijk, heeft ook elke taalstam een eigen constructietype, dat onnoemelijk veel variatie toelaat, maar tevens de varianten binnen bepaalde grenzen houdt en de ontwikkelingsmogelijkheden geheel beheerscht. Door vergelijking der varianten en door het bestudeeren der uit de taalfeiten blijkende ontwikkelingsprocessen het constructietype van den taalstam te leeren kennen, is een van de aantrekkelijkste doelstellingen der taalkunde. Tevens echter zijn de aan zulk een onderzoek verbonden moeilijkheden zóó groot, dat men van dit „leeren kennen" zich geen al te grootsche voorstelling mag maken. Voor de Indonesische talen geldt in ieder geval, dat alle speculaties omtrent een Oer-Indonesisch, hetwelk het constructietype van den Indonesischen taalstam zou belichamen, volstrekt praematuur zijn, en dat haar beoefenaars tegenover de pogingen om mede vanuit dit Oer-Indonesisch door te dringen tot de genesis van alle menschelijke taal op grond van den stand van zaken in hun eigen vak moeilijk anders dan zeer sceptisch kunnen staan". Hoewel de schrijver hier, naar het mij wil voorkomen, verschillende zaken door elkaar haalt en zich ook verzet tegen datgene wat geen

[1]) Zie ook enkele opmerkingen, Bijdr. Kon. Inst. 97, pp. 515 vlgg.
[2]) In Meillet-Cohen, Les langues du monde (1924), pp. 405 vlgg.
[3]) C. C. Berg, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch, Soerakarta 1928, p. 170, n. 1.
[4]) Berg, Indië's talenweelde en Indië's taalproblemen, Groningen-Batavia 1939, pp. 12 vlg.

doelstelling van een serieuze beoefening der vergelijkende Indonesische taalwetenschap kan zijn, schijnt mij zoveel duidelijk, dat hij in zijn vroeger uitgesproken verzet tegen de vooral door Brandstetter, op het voetspoor van Kern e.a. toegepaste methode volhardt. Elders [1]) heeft hij in de praktijk de consequenties van dit standpunt getrokken. Daar Berg zijn mening op een zodanige wijze heeft geformuleerd, dat zwijgen van een vakgenoot die het zelfde onderwerp aanroert als instemming zou kunnen worden uitgelegd, betrek ik, tegen de aanvankelijke opzet van deze verhandeling, ook genoemde passage uit zijn „Talenweelde" in de discussie.

Ik moet beginnen met enige opmerkingen van elementaire aard.

Men kan bij de studie van taal tweeërlei standpunt innemen. Of men kan een taal bestuderen en beschrijven, zoals ze op een gegeven tijdstip, in een bepaald stadium is en de plaats van ieder taalfeit in het samenhangende systeem dat de taal dan vormt trachten vast te stellen. Of wel men kan een taal bestuderen om te beschrijven, hoe ze tot op een bepaald tijdstip geworden is, en van ieder taalfeit zover mogelijk terug trachten vast te stellen welke oudere vorm er aan is voorafgegaan. Beide gezichtspunten verdienen gelijke aandacht, deze tweeërlei wijzen van taalstudie vullen elkaar aan. Synchronische beschrijvingen dienen voor iedere taal in een bepaald stadium afzonderlijk gegeven te worden, al kan men de uitkomsten in onderlinge vergelijking beschouwen. Een historisch verklarende beschrijving van een taal kan zich niet tot een bepaald stadium beperken. Ieder spreker van een taal, lid van een taalgemeenschap, neemt, in het algemeen, zijn taal over van oudere tijdgenoten. De ervaring leert, dat daarbij veranderingen plaats hebben, hoe verschillend van aard en hoe miniem vaak ook. Constateren we verschillen tussen twee stadia van „dezelfde" taal, dan kan men deze alleen begrijpen als te zijn ontstaan veroorzaakt in de verlopen tijdsduur. Het antwoord op de vraag hoe een taal haar tegenwoordige vorm of hoe een afzonderlijk taalfeit z'n tegenwoordige gedaante en functie gekregen heeft, moeten we zoeken in het nabije of verdere verleden. Stelt de synchronische taalwetenschap vast welke waarde in het huidige systeem der Duitse taal de verhouding *ich band — wir banden*; *ich war — wir waren* heeft, de diachronische, vaststellende, dat men in vroegere stadia van „dezelfde"

---

[1]) Berg, Bijdrage tot de kennis der Javaansche werkwoordsvormen, Bijdr. Kon. Inst. 95 (1937), zie speciaal p. 7, n. 1; idem, Interferentie in het Nederlandsch en in het Javaansch, Album Philologicum-Baader, Tilburg 1939.

taal zei *ich bant* — *wir bunden* en *ich was* — *wir waren*, tracht de geconstateerde veranderingen, dus de jongere vormen uit de oudere, te verklaren. Zij abstraheert daartoe regels op grond van zo compleet mogelijk en zo nauwkeurig mogelijk gezift en onderscheiden materiaal: constateren we dat in bv. alle blijkbaar „identieke" woorden in dezelfde taal nu *o* tegenover 500 jaar geleden *wa* gevonden wordt, dan „is deze *o* blijkbaar ontstaan uit *wa*". Komen oudere taaldocumenten, die vanzelfsprekend vakkundige interpretatie vereisen alvorens te kunnen dienen, te ontbreken, dan schiet deze historische methode te kort. Doch dan kan de vergelijkende, die eveneens diachronisch gericht is, haar taak voortzetten. Dit geldt zowel wanneer documenten van vroegere taalperioden slechts over een beperkte tijdsduur aanwezig zijn, alsook in gevallen waar ze geheel ontbreken.

De vergelijkende taalwetenschap gaat uit van het in de ervaring gegeven feit, dat er in het algemeen geen verband bestaat tussen signe (woord) en signifié (aangeduide zaak): ned. *huis*, fr. *maison*, lat. *domus*, gr. *oikia*, mal. *roemah*, goront. *bêle*; — over de uitzonderingen beneden. Worden er in verschillende talen groepen van woorden gevonden die geheel of nagenoeg eensluidend zijn, wier klanken stuk voor stuk regelmatige gelijkheid gepaard aan regelmatige verschillen vertonen (op nauwkeurige klank-correspondentie komt het aan), dan kan dat geen toeval zijn; bv. „maan", mal. *boelan*, skt. *candra-*, maar ital. *luna*, sp. *luna*, fr. *lune*; „wol": mal. *boeloe domba*, ital. *lana*, sp. *lana*, fr. *laine*; „melk": fr. *lait*, port. *leite*, sp. *leche*; „gemaakt": fr. *fait*, port. *feito*, sp. *hecho*. Er resten twee mogelijkheden ter verklaring: de talen hebben, hoe dan ook, of onderling of aan een andere taal ontleend, of wel ze zetten ieder op hun wijze dezelfde oudere vormen, die bestaan hebben in een gemeenschappelijk vroeger stadium, voort. De eerste veronderstelling blijkt, aan de ons van elders bekende gegevens getoetst, voor een gedeelte der stof juist te zijn: fr. *soldat* < ital. *soldato*; it. *tabacco*, port. *tabaco*, fr. *tabac* < een niet-Eur. taal, verm. uit Haïti; doch in talloze andere gevallen onjuist, daar verklaringspogingen langs deze weg aan alle zijden vastlopen [1]); bovendien — wat van groot belang is — bestaan overeenstemmingen als de bovengenoemde ook in groten getale daar waar ontlening zeer zelden plaats vindt, bv. in flexie-vormen: ofr. *chantai, chantas, chanta(s)mes*; sp. *canté, cantaste, cantamos*; port. *cantei, cantaste, cantamos*; it. *cantai, cantasti, cantammo* „ik, gij, wij

[1]) Op details kan ik niet ingaan.

zong(en)"; ofr. *fui,* it. *fui,* osp. *fúi,* port. *fui,* roem. *fuĭ* „ik was"; respect. *fust, fosti, fuste, foste, fuṣĭ* „gij waart"; *fu, fu, fo (fue), foi, fu* „hij was". De zoeven alleen overgebleven veronderstelling kan hier aan van elders bekende feiten geverifieerd worden: op het tegenwoordige taalgebied van Frans, Portugees, Spaans, Italjaans, Roemeens was eens „het Latijn" verbreid, in die taal luidden genoemde vormen *lana, luna, lacte-, factu-, cantavi, cantasti, cantavimus, fui, fuisti, fuit.* Hierbij blijkt, dat datgene wat de genoemde talen in deze woorden gemeen hebben reeds in het Latijn aanwezig is geweest; de verschillen, die zich over het algemeen bevredigend laten verklaren, vertegenwoordigen veranderingen in een of meer dezer talen ten opzichte van het Latijn. De historische taalwetenschap kan deze veranderingen vaak nog chronologisch fixeren. Teruggaande in de tijd blijken de vormen in de richting van de Latijnse vorm te convergeren: N.fr. *è* (geschr. *est*), ofr. *est,* lat. *est*; tegenover fr. *femme,* it. *femmina* staat mod. sp. *embra* (geschr. *hembra*), vóór enige eeuwen sprak men *hembra,* daarvoor, in het Oudsp., geeft de spelling *f-*: lat. *femina.*

Geheel overeenkomstige feiten vindt men nu bv. in Duits, Engels, Nederlands (in onderlinge samenhang bezien): ouder du. *ich was, wir waren*; eng. *I was, we were*; ned. *ik was, wij waren*; *mann, mèn* (geschr. *man*), *man*; *hand, hènd* (geschr. *hand*), *hand*; *land, lènd* (geschr. *land*), *land.* Ofschoon het gemeenschappelijke oudere stadium hier niet in overgebleven documenten bestaat, neemt men nu toch aan, dat de regelmatige overeenkomsten en verschillen (speciaal die in details en in concrete doch ongemotiveerde bijzonderheden) in laatstgenoemde talen op geheel analoge wijze als bij de eerstgenoemde groep te verklaren zijn. Op deze hypothese berust de vergelijkende taalwetenschap. Men noemt Frans, Italiaans, etc., die het — in menig opzicht historisch verifieerbare — resultaat zijn van verschillende ontwikkeling uit één vroeger gesproken taal, verwante talen; zij vormen een taalfamilie, taalstam, taalgroep (bij welke termen men onjuiste associaties moet buiten sluiten), en wel de Romaanse; „het Vulgair-Latijn" is hun oertaal (ut supra, niet: eerste ooit gesproken taal). Men neemt nu aan, dat op analoge wijze Duits, Engels etc. op analoge wijze verwant zijn en een familie vormen, hoewel hun oertaal ons in feite ontbreekt. Daar ons anders iedere mogelijkheid ter verklaring van genoemde en talloze andere vaste overeenkomsten etc. zou komen te vervallen, zijn we gedwongen ook hier een oertaal aan

te nemen, die we het Oer-Germaans noemen. En op geheel analoge wijze komt men door vergelijking van Sanskrit, Grieks, Latijn etc. tot de Indogermaanse taalfamilie en het hypothetische Oer-Indogermaans. Hierbij baseert men zijn gelijkstellingen, vergelijkingen, op grond van vele ervaringsfeiten, op deze grondstelling der „klankwetten, Lautgesetze": „in een bepaald taalgebied ondergaat in een bepaalde tijd onder dezelfde voorwaarden eenzelfde klank eenzelfde behandeling"; men hoede zich er echter voor deze zg. Gesetze (beter regels) met fysische of juridische te vergelijken [1]).

Ofschoon men nu in eerste aanleg het in een groep verwante talen gemeenschappelijke als voortzetting van een eigenaardigheid der oertaal beschouwt, is het een misverstand te menen, dat men langs deze weg de oertaal zou kunnen reconstrueren. Ik bedoel hiermede niet, dat it. *cantai*, ofr. *chantai*, port. *cantei*, sp. *canté*, roem. *cîntaĭ* niet op „de oervorm" (d.i. hier lat. vorm) *cantavi* wijzen, want niet het classieke Latijn van Cicero is de oertaal der Romaanse talen geweest, maar het zg. Vulgair-Latijn, en dit had wel degelijk *-ai* ipv. *-avi*: de grammaticus Probus drukt ons op het hart te zeggen *probavi, non probai.* Ik bedoel, dat men bv. uit it. *vendei* „ik heb verkocht", ofr. *vendi*, prov. *vendei* op zichzelf nooit zou kunnen opmaken, dat de oervorm in werkelijkheid *vendedi* geluid heeft, „reconstruerende" zou men hier tot **vendei* komen, de 2e *d* is overal door parallelle ontwikkeling (een frequent verschijnsel [2])) reeds vroeg verloren gegaan. En ook afgezien daarvan is onze „kennis van de oertaal" lacuneus. Wij bedrijven geen vergelijkende taalwetenschap uit nieuwsgierigheid naar een oertaal [3]) (meestal verdwenen literatuurloze taal!), maar om de geschiedenis, de ontwikkelingsgang van de groep verwante talen zoveel

---

[1]) Men zij zich voorts bewust, dat deze „klankwetten" slechts een globale formulering van zeer gecompliceerde gebeurtenissen zijn. N. van Wijk, Phonologie (1939), p. 186 stelt de vraag, of men uitspraakwijziging van een phoneem enerzijds en verschijnselen als dissimilatie anderzijds wel onder een en hetzelfde etiket, in casu de term klankwet mag samenbrengen. Het wil mij voorkomen dat men dit in de praktijk vaak niet doet, ik zelf heb dissimilatie, metathesis e.a. steeds gescheiden gehouden. Sommigen, R. C. Boer bv., spreken van „bijzondere klankwetten" voor genoemde e.a. verschijnselen. Anderen, bv. Menendez Pidal, spreken van „fenómenos accidentales que influen en la evolución fonética" (assim., dissim., metathesis, volks-etymol., blending, analogie, epenthesis).

[2]) Zie beneden.

[3]) Dat een gereconstrueerde „oertaal" ons niets leert omtrent de herkomst der menselijke taal, gelijk men vroeger wel dacht, heb ik reeds in mijn „Remarks" (zie boven) opgemerkt.

mogelijk op te helderen, daar waar de geschreven teksten van die talen ons in de steek laten: uit de vergelijking van skt. *asti* „hij is", aw. *asti*, gr. *esti*, oruss. *jestĭ*, olit. *esti*, lat. *est*, got. *ist*, besluiten we tot de hypothetische oervorm idg. *esti*, en concluderen daaruit, dat in het Gotisch *esti* > *ist* en in het Latijn *esti* > *est*, wat, in overeenstemming zijnde met dergelijke ontwikkelingen in vergelijkbare gevallen in die talen, ons iets leert ten aanzien van bepaalde vormen uit twee der verwante talen. Heeft hier de oervorm het uiterlijk aanzien van een in vele talen mogelijk woord, er zijn gevallen, waar hij gedeeltelijk is opgebouwd uit klanken, wier bestaan langs de weg van een analogische redenering wordt aangenomen [1]), zoals de *l̥̄* in idg. *pl̥̄no-*: skt. *pūrṇa-* „vol", oslav. *plŭnŭ*, lit. *pìl-nas*, o.iers *lān* etc., waarin *l̥̄* niet anders dan een symbool is voor een bepaalde overeenstemming, symbool, waarvan de realisering tussen bepaalde grenzen zal hebben gelegen. En wanneer we het wortelelement van skt. *han-ti* „hij doodt", *ghn-anti* „zij doden", gr. *thein-ō* „ik dood" en *fon-os* „de moord", „terugbrengen tot", idg. *gᵘhen-* etc., dan hechten we in eerste aanleg minder gewicht aan het feit, dat we de nauwkeurige fonetische realisatie van de aanvangsklank niet kennen en aan de vraag welke „realiteit" deze abstractie ooit gehad heeft, dan wel aan de voordelen die een dergelijke korte symbolische formulering (deze nog vaak „reconstructies" genoemde oervormen) van de punten van overeenstemming, die een gemeenschappelijke realiteit veronderstellen, heeft, al was het alleen reeds om de praktische reden dat ze ons tot exactheid dwingen.

Men heeft de taalvergelijkende methode ook op andere taalfamilies dan de Indogermaanse toegepast, bv. op de Semietische, op de Bantu talen [2]). En terecht. Wil men de „herkomst" van bepaalde vormen, de „geschiedenis" van klanken en woorden, de ontwikkelingsgang van een taal leren kennen, dan is deze methode, bij de huidige stand der wetenschap, daar waar de op schriftuurlijke vormen berustende historische ons in de steek laten, *de* weg [3]) ; zij is de voortzetting der historische, waarmee zij hand in hand gaat. Bij een taalfamilie zonder geschreven resten uit vroegere perioden is zij de enige methode [3]).

---

[1]) Men zie ook de beschouwingen van Dempwolff, Annalen der Philosophie, 3 (1923), p. 249.

[2]) Zie bv. C. Meinhof, in Donum Natalicium Schrijnen, p. 6 „Diese Konstruktionen sind nun aber nicht Spielereien eines müssigen Geistes, sondern von erheblichen Nutzen für die Erforschung der Einzelsprachen".

[3]) Over een restrictie beneden.

Een geïsoleerde taal, alleen uit de tegenwoordige tijd bekend, heeft voor ons geen geschiedenis; de herkomst harer vormen etc. is voor ons niet te kennen, omdat wij de comparatieve methode er niet op kunnen toepassen. Maar de herkomst van taalfeiten uit talen die wel verwanten hebben te willen verklaren zonder de historisch-comparatieve methode toe te passen, zou zijn terugkeren tot de opvattingen van voor één-en-een-kwart eeuw.

Zo ook op „Indonesisch" [1]) gebied: dat het woord voor „hout" of „boom" in vele talen vanaf de Philippijnen tot Sumatra *kayu* luidt (ib., tons., day., jav., mal., min. etc. *kayu*) kan theoretisch òf toeval, òf resultaat van ontlening zijn; maar wanneer we constateren, dat er vele dergelijke overeenstemmingen zijn (bv. „midden, helft": mal., kbat., simal., soend., bol. etc. *tĕṅah*; „weg, pad": bont., bar., saw., soend., mal. etc. *jalan* enz. enz.), en dat er naast deze complete overeenstemmingen ook regelmatige verschillen optreden: bv. naast *tĕṅah* in andere talen tbat. *toṅa,* tag. *tiṅa,* naast *tĕnun* „weven" tbat. *tonun*; naast *kayu* tbat. *hau,* naast jav. *(di)kĕpĕl* „samengeknepen" tg. *kipil,* tbat. *hopol,* dus naast *ĕ* in sommige talen in TBat. regelmatig *o* en in Tag. regelmatig *i*; naast *k* elders in TBat. regelmatig *h,* enz. enz., dan is ook hier de meest aannemelijke *hypothese,* dat genoemde talen op verschillend gebied, dat zich van „Tagalen" tot „Malegasen" uitstrekt, één vroeger gesproken taal voortzetten. Verwerpt men ook deze hypothese zonder een betere te geven, dan blijft de „vergelijkende studie" van deze talen slechts een verzamelen van stof, dat op de naam van wetenschap geen aanspraak maken mag. „Eine vergleichende Grammatik kann keine ernsthafte grammatische Leistung sein, wenn sie daran Genüge fände, ohne genetische Gesichtspunkte Stoff an Stoff zu reihen [2])". Een conclusie (binnen de grenzen der *theorie*), dat in het TBat. *k-* > *h-* en *ĕ* > *o* zou dan onmogelijk zijn. Betoogt men tegen de theorie van een IN. oertaal [3]), dat „men zich

---

[1]) Het bezwaar van Berg (Inl. t. d. Studie v. h. O.-Jav., p. 170, n. 1) tegen deze naam is mij niet duidelijk. Berg wil „talen van Indonesië", wat behalve een minder gemakkelijk te bezigen uitdrukking ook een afwijking van het bestaande gebruik (vg. Romaanse, Germaanse talen en niet talen van Germanië), en bovendien niet geheel juist zou zijn: er zijn in „Indonesië" ook niet-Indonesische talen (evenals in Europa niet-Indoeuropese talen; *een burgemeester van Groningen* is geen *Gröneger burgemeester*), behalve Nederlands, Chinees etc., bv. de talen van Noord-Halmaheira; mits men zich aan een definitie houdt is de term zeer wel bruikbaar.

[2]) F. Kluge, in Paul und Braune's Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 37 (1911), p. 470.

[3]) Zie Berg, t.a.p.

de onderlinge verhouding der betreffende talen niet ingewikkeld genoeg kan voorstellen en dat eerder *mogelijk* (sic) is, dat er een groot aantal „moedertalen" is geweest, tussen welke men de onderlinge verhouding „geheel onbepaald" laat", dan moet daar m.i. tegen opgemerkt worden, dat op deze wijze een blote denkbaarheid in de plaats van een hypothese gesteld zou worden, dat men met mogelijke onbekende grootheden wier onderlinge verhouding onbepaald is niet werken kan; dat daarentegen de hypothese van „het Oer-Indonesisch" berust op het bestaan in facto van vaste verhoudingen tussen „de Indonesische talen". Evenals iedere hypothese behoeft ook deze steeds herziening. En zullen we uit de feiten voldoende argumenten ontlenen om haar te wijzigen, dan dienen we haar te wijzigen. Wat in de Indogermanistiek in details dan ook steeds geschied is. Ook in de IdG. talen is de werkelijkheid veel ingewikkelder dan een schema „uit het OerIdG. hebben zich alle IdG. talen onafhankelijk van elkaar, ieder op zijn gebied en op zijn wijze ontwikkeld" doet denken; tussen het Oer-IdG. en het Oud-Perzisch bv. neemt men de stadia Indo-Iraans en Oer-Iraans aan, maar daarvoor heeft men feiten als argumenten, en dat „het Frans is een ontwikkeling van het Vulgair-Latijn" een zeer vereenvoudigde aanduiding van een ingewikkelde reeks gebeurtenissen is weet men reeds lang. Het aannemen van tussenstadia tussen OerIN. en de IN. talen (OerFilippijns bv. [1]), het opstellen van hypothesen omtrent bv. de „de herkomst" van het Ngadjoe-Dajaks [2]), de samenvatting van enkele talen als jongere ontwikkeling uit bv. het „Oer-Ambons" [3]) zijn, mits geargumenteerd, *binnen* het kader van de hypothese van het Oer IN. zeer wel mogelijk; eventueel het naast elkaar „bestaan" van tegenhangers van OerGerm., OerItalisch, Oer-Slavisch etc. op dit gebied; ook zelfs zouden de feiten er ons toe kunnen dwingen aan te nemen dat „het OerIN." geen eenheid was.

Maar er zijn enige dingen die men niet uit het oog mag verliezen. Vooreerst, dat de comparatieve methode ook in de Indogermanistiek haar grenzen heeft, en dat deze grenzen vaak nauw zijn en ons beperking en bescheidenheid in onze conclusies opleggen. Ik kan er hier niet dieper op in gaan, stip alleen aan, dat we vooreerst bij het toe-

---

1) Zie bv. Conant, The Pepet-law in Philippine Languages, Anthropos 7, 920 vlgg.; vgl. ook de opmerking van Brandstetter, Die Bedeutung der all-IN. Lit. wiss. für Sprachf. u. Völkerpsych. (1936), p. 6.

2) Dempwolff, Zs. für Eingeborenen-Sprachen 13, 203-205; vgl. ook Aichele, ZDMG. 90, p. *18*.

3) E. Stresemann, Die Lauterscheinungen in den Ambonischen Sprachen, Beih. Zs. f. E.-S., 10 (1927), § 4.

passen van deze methode afhankelijk zijn van de hoeveelheid en de graad van divergentie van de verwante talen. Had men van het IdG. alleen Sanskrit, Litaus en Gotisch, men zou de verwantschap van deze drie talen zeer goed kunnen aantonen en een vergelijkende grammatika er van opstellen, maar in menig geval zou men voor de gemeenschappelijke oervorm en dus voor de voorhistorische ontwikkeling dezer talen tot een andere conclusie komen dan nu: uit skt. *pati-s* „heer, echtgenoot", lit. *pàt-s* „echtgenoot", °*pati-s* „heer", got. (*brūþ*) *faþ-s* „bruidegom" bv. zou men tot een oervorm **pati-s*, en niet **poti-s* besluiten. Het materiaal waarover wij beschikken is reeds zeer lacuneus; bij de verbreiding van „de Indogermanen" vanuit „het stamland" is ongetwijfeld meer dan één stam zonder resten van zijn dialekt achter te laten, ten gronde gegaan, van andere hebben we slechts schaarse overblijfselen en zelfs van de oude literatuurtalen weten we veel minder dan we zouden willen weten. En al is het waar, dat men, door omstandigheden die ik onbesproken moet laten, bij de opbouw van het systeem der Indogermanistiek ver kan komen door te steunen op een beperkt aantal der verwante talen, toch brengt een willekeurige beperking van het materiaal bij de toepassing op andere families naast praktische voordelen [1]), gevaren mee. Maar ook verder toont de comparatieve methode ons zelf de grenzen harer bevoegdheid; zij toont ons dat ze veel niet kan oplossen, dat menig verschijnsel haar ontsnapt. Zij vereenvoudigt het beeld van de taalontwikkeling en geeft het dus slechts in zeer grove trekken. Zoals Meillet zeide: „il ne faut pas s'imaginer que, avec des correspondances simples, on touche la réalité des choses". De werkelijkheid is veel gecompliceerder dan deze methode, die ons niet het gebeuren zelf doet kennen, ons leert. Maar zij kan worden aangevuld, haar resultaten kunnen worden gepreciseerd. Andere en jongere richtingen in de taalwetenschap [2]) dan de zuiver comparatieve linguistiek, wier klassieke vertegenwoordiging de Leipziger School is, o.a. de zg. „dialektgeografie" — iets anders dan het verzamelen van afwijkende dialektwoorden of het opnemen van dialekten! — hebben onder meer geleerd, dat de invloed van het menselijk bewustzijn op de taalveranderingen — en deze ontgaat aan de met klankregels opererende comparatie — niet mag worden onderschat, dat we het „cultuurhistorisch

[1]) Dempwolff, Zs. f. E.-S. 15 (1924-5), pp. 20 vlgg.

[2]) Tot mijn spijt moet ik opmerken, dat het mij onbillijk voorkomt in een aperçu der linguistische stromingen van Leskien, Osthoff en Brugmann praktisch terstond over te gaan op Jakobson, Karcevsky en Trubetskoj.

substraat", de samenhang met geschiedenis, sociale en culturele omstandigheden niet uit het oog mogen verliezen, dat we er naar moeten streven de condities waaronder de klankwetten gelding hebben en die hun werkingssfeer bepalen, steeds nader te preciseren; zij hebben ons ook oog doen krijgen voor gebieden, waartoe zij niet doordrong en ook daarvoor, dat de taalfeiten in iedere periode een onverbrekelijk samenhangend systeem vormen, — er voor, dat er samenhang kan zijn tussen de betekenis der woorden en hun uiterlijke vorm, er voor dat „een taal" een zeer gecompliceerd samenstel van omgangs-, groeps-, literatuurtaal, dialekten kan zijn, en dat de oude denkbeelden omtrent de overlevering van de taal van oudere op jongere geslachten, van uitbreiding van taal etc. etc. aan vele feiten en verschijnselen geen recht deden wedervaren, — dat ook niet- of niet na-verwante talen, die geografisch dicht bijeen liggen, merkwaardige punten van overeenstemming kunnen hebben (zg. taalbonden [1])), etc. Het is te hopen dat de arbeid van vele geleerden die daarvoor oog hadden, na en naast die van Bopp en Brugmann, ook voor de Archipeltalen vrucht zal dragen. Al te lang hebben in het bijzonder de Nederlandse werkers op dit gebied zich afzijdig gehouden van de ontwikkeling van de Taalwetenschap in haar geheel.

De hier zeer summier geschetste comparatieve methode is gegroeid en tot ontwikkeling gekomen aan de Indogermanistiek; alleen daar is ze, in haar klassieke vorm, grondig op haar mérites beproefd. De vraag dient dus te worden gesteld, of ze bij toepassing op andere taalfamilies geen aanpassing behoeft; ook of men daar van haar gelijke resultaten zal kunnen verwachten. Ten aanzien van Semietische en Afrikaanse talen heeft men zich èn theoretisch — althans globaal — èn in de praktijk deze vraag wel moeten voorleggen. Ten opzichte van de Indonesische talen kan het dunkt mij, gelijk gezegd, zijn nut hebben er bij stil te staan.

Zoals we zagen, noemt men, bij definitie, talen verwant, wanneer zij als het resultaat van verschillende ontwikkelingen van één vroeger gesproken taal beschouwd worden; tot deze verwantschap besluit men op grond van regelmatige overeenstemmingen (inclusief verschillen), die nòch door zekere aan menselijke taal in het algemeen eigen eigenschappen [2]) of ontwikkelingen [3]), nòch door ontlening kunnen

---

[1]) Zie bv. N. van Wijk, Phonologie (1939), p. 204.

[2]) Bv. het onderscheiden van zeer veelvuldig of algemeen voorkomende taalkundige kategorieën etc.; zie voorts mijn Remarks, en voorts beneden.

[3]) Bv. assimilatie-, dissimilatieverschijnselen en vele dergelijke. De door

worden verklaard. Hieruit volgt dus, dat bij de bepaling van taalverwantschap, en dat wil meteen zeggen, bij de (diachronische) verklaring van de leden van de verwante groep, slechts van die taalelementen gebruik gemaakt wordt waaraan deze overeenstemmingen etc. blijken. De vergelijking skt. *santi* „zij zijn", got. *sind*, olat. *sont* doet dienst bij de „opbouw" van het Indogermaans, bij het „verklaren" van de „herkomst" van de got. *i*, van de skt. *a*, bij die van de geschiedenis van de betreffende persoonsuitgang in het Latijn etc.; èn als woord, èn naar de afzonderlijke klanken èn morfologisch levert deze vergelijking ons bouwstof, d.i. verklaringsmateriaal, op. Maar uit „een rijke vrouw": skt. *strī dhaninī*, gr. *gunè plousia*, lat. *mulier dives* kunnen we niets ontlenen, dat op deze verwantschap wijst. Bij het eerste voorbeeld zou het aequivalent uit een niet-verwante taal terstond opvallen, bij het tweede niet of minder. Men kan zich voorstellen, dat oorspronkelijk verwante talen in de loop hunner ontwikkeling (d.i. verandering) zodanig divergeren, dat er van bedoelde overeenstemmingen etc. niets tastbaars meer overblijft. Dit is de moeilijkheid waarmee de voorstanders van de opvatting der monogenese van de menselijke talen te kampen hebben. Derhalve: slechts dat deel (om het zo uit te drukken), die elementen van de leden van een taalfamilie, waarvan de gemeenschappelijke herkomst uit de „oertaal" is „aan te tonen", d.w.z. waarvan ondanks variëteit in tijd en plaats oorspronkelijke eenheid als grond-hypothese is aan te nemen, is de materiële grondslag van het systeem der „vergelijkende taalwetenschap", van de „vergelijking" van die taalfamilie. In de praktijk blijkt dit duidelijk: de oudste, oorspronkelijkste, d.i. de „minst van de oertaal afgewekene" taalelementen hebben voor den comparatieven linguist de meeste waarde. Met de woorden voor „vrouw": *weib, mulier, strī* kan hij niets aanvangen, wanneer hij de OerIdG. uitdrukking voor „vrouw" zou willen vaststellen, aan ved. *gnā-* „godenvrouw", gr. *gunè*, (boeot.) *banā* „vrouw", got. *qinō* „vrouw", okerkslav. *žena* „vrouw" etc. heeft hij meer. Van het modern-Duitse woord *weib*, van het ook in de latere perioden van het Oud-Indisch welbekende *strī*, van lat. *mulier* is de herkomst of zeer onzeker of onbekend, het Vedische *gnā* en Gotische *qinō* „stammen uit de oertaal"; zij zijn bouwsteentjes bij de opbouw der Indogermanistiek, de andere groep niet. Zo behoren ver-

---

Brandstetter, Die Lauterscheinungen, § 117 genoemde punten van overeenstemming in IdG. en IN. klankwetten (bv. aanvangs *p* > in het Armeens *h*; OerIN. *p* > Rotin. *h*) bewijzen niets ten aanzien van „verwantschap" tussen Armeens en Rotinees, of Indogerm. en Indones. talen.

gelijkingsreeksen als skt. *emi, eṣi, eti* „ik ga etc."; gr. *eimi, ei, eisi* „ik zal gaan etc.", de in oudere Litause geschriften voorkomende vormen *eimi, eisi, eiti* „ik ga etc." tot de steunpilaren van het gebouw der Indogermanistiek, maar is dat wat in latere systemen „regelmatig" is (bv. *amabam, amavi, pepaideuka, epaideuthèn*) hier òf minder òf zelfs niet te gebruiken. Derhalve berust het systeem der Indogermanistiek praktisch op de oudst bereikbare, tot hypothetisch gemeenschappelijke oorsprong herleidbare taalelementen uit de diverse talen en taalgroepen. Hoe minder verstarde vormen, hoe minder anomalieën deze vertonen, hoe moeilijker de toepassing der comparatieve methode. Er is verder nog te bedenken, dat volledige overeenstemming tussen verstarde vormen in een aantal verwante talen ons toestaat, deze vormen op zich zelf te vergelijken, die tussen vormen die tot in verwante talen nog levende formaties behoren, bewijst slechts dat het type oud is. Voor de IN. talen, die vaak verscheidene nog levende formantia en affixen gemeen hebben, is hiermede rekening te houden. Het voorkomen van een *-an*-afleiding van een zelfde grondwoord in enige talen bewijst niet, dat deze *-an*-afleiding tot de oertaal terug gaat.

Maar reeds het oudste Oud-Indisch of Grieks is als geheel geen Indogermaans meer. De oudst bereikbare fasen van de verschillende IdG. talen zijn, ieder voor zich, als systeem meer of minder, maar steeds, afgeweken van het hypothetische „eenheidssysteem", waarvan zij als ontwikkelingen worden gedacht [1]). Wanneer wij ze uit de oudste schriftelijke overleveringen kennen, vormen ze eigen, nieuwe, jongere systemen, andere systemen, opgebouwd deels uit onveranderde stof die ook tot het „oersysteem" heeft behoord (gr. *eimi* = idg. **eimi*), of een wijziging heeft ondergaan, hetzij een eenvoudige (gr. *ei* „gij gaat < idg. **eisi*), hetzij om het zo te noemen, een gecompliceerde (hom. att. gr. *iasi* tgr. idg. **yenti* „zij gaan"), of uit stof die niet tot het oersysteem heeft behoord (c.q. althans voor zover valt na te gaan), waarbij deze evenwel vaak een verbinding met geërfde elementen heeft aangegaan. Zo vormt het systeem van het klassieke Grieks met zijn vier-casus-systeem, met zijn systeem van futura, aoristi, perfecta naast de praesentia bij actief, medium en passief reeds in deze punten een zeer vergaande afwijking van dat van het Oerindogermaans. De verbinding van vergelijkende en (in ruime zin des woords) historische taalkunde leert ons niet alleen het historischgewordene, in latere stadia verstarde kennen (waarvoor menigeen wel

1) En dit proces schrijdt voort.

eens een onevenredig groot deel van zijn aandacht voor over had en heeft), maar ook datgene, waaruit nieuwe formaties opbloeien en voortleven.

Het systeem van het Latijn is te bekend om te vermelden. Ik wijs even op de praesensformaties: welk een afwijking van dat wat wij als IdG. beschouwen! In het Latijn de traditionele vier conjugaties, een in deze taal inderdaad levende onderscheiding, maar slechts de 3ᵉ conj. bevat hoofdzakelijk „geërfde woorden", nl. de oude primaire thematische werkwoorden (bv. *ago,* gr. *agō*), geredupliceerde en nasaalklassen, de oude *-sco-* praesentia; een deel der oude primaire *-io-* praesentia, de 2ᵉ conj. naast geërfde causativa en iterativa, athematische wortelverba (type *im-plē-s* tgr. gr. *plè-to*) ook jonge denominativa; de 1ᵉ enkele wortelverba, maar hoofdzakelijk jonge denominativa, de 4ᵉ naast de overige oude primaire *-io-* praesentia hoofdzakelijk denominativa. De grote massa regelmatige vormen is jong, al sluiten ze zich in formatie bij een geërfde kategorie aan; de massa der onregelmatige is oud: *amo, amavi* speelt in de opbouw der Indogermaanse „oervormen" geen rol: *est*: *sunt, dīco*: *dixi* wel. Maar hier en elders wordt het nieuwe taalgoed in de nog levende kategorieën van het morfologisch systeem opgenomen: *amare* (naar men aanneemt op een kinderwoord gebouwd), *arissare* (schreeuwen van kraanvogels) etc. zijn „regelmatige verba".

Raken verstarde vormen gaandeweg geïsoleerd, het nieuwe taalgoed, opgenomen en ingemorfologiseerd in de levende formaties van de taal, valt — synchronisch-morfologisch — niet uit de toon: voor kinderen en vreemdelingen die Nederlands leren is een jong zwak werkwoord gemakkelijker te hanteren dan de niet meer productieve, „onregelmatige" sterke. Zouden we de IdG. slechts uit de huidige stadia kennen, dan zouden we door deze onderling afwijkende nieuwe formaties een verbijsterende indruk van variëteit bekomen.

Afgezien van het „afsterven" van taalgoed, van klank- en betekeniswijzigingen e.a. spelen bij het tot stand komen van een nieuwe taalfase onder meer de volgende verschijnselen een rol: bepaalde elementen van het oudere systeem worden productief, breiden zich analogisch uit; in het klassieke Latijn bv. bestond een aantal medische en juridische verba gevormd met *-izare*; *pulverizare* „tot stof of poeder maken" etc., nagebootst van de bekende Griekse verba op *-izein,* in het latere Latijn vinden we er meer, in Romaanse talen, vooral het Italjaans, vele: it. *signoreggiare* „heersen", *favoreggiare* „begunstigen", in het Frans *moraliser, civiliser.* „Ausgleichung"

treedt op: verschillen tussen morfologisch verwante vormen worden langs analogische weg opgeheven: middelnederl. *kiesen*: *coos*: *coren*: *ghecoren*, mod. ned. *kiezen*: *koos*: *kozen*: *gekozen*; evenzo oudeng. *ceosan*: *gecoren*, mod. eng. *choose*: *chosen*. Verwante talen, en ook de IdG. — de voorbeelden maken het duidelijk — ontwikkelen zich op menig punt onafhankelijk van elkaar op parallelle wijze [1]), verliezen vaak dezelfde eigenaardigheden en vervangen ze op analoge manier. Daaruit volgt, dat de oorspronkelijke identiteit van bepaalde vormen slechts schijnbaar kan zijn. Bij talen waarvan we de geschiedenis niet kennen laat zich deze moeilijkheid uiteraard sterker gevoelen; hadden we alleen *gekozen* en *chosen* en niet de oudere vormen, dan zouden we daaruit geen oudere *-r-* terugvinden. In de regel beperkt zich de parallelle ontwikkeling tot algemene tendenties; hoewel daarbij verregaande overeenstemming in realisering bestaat: *ik heb gelezen*: fr. *j'ai lu*. Dit zo opvallende parallellisme, dat vooral bij naverwante talen, bij overeenkomstige lotgevallen en culturele omstandigheden der groepen die ze spreken opvalt, tracht men mede te verklaren op grond van universaliteit van vele verschijnselen op het terrein der algemene taalkunde, bij verwante talen ook uit de identiteit van uiteindelijk verleden waarin reeds bepaalde ontwikkelingstendenzen waren en van oorspronkelijke structuur. Gezien het vergaande parallellisme tussen genetisch dichter bij elkaar staande IdG. talen, mag m.i. de kans op overeenkomstige ontwikkeling bij de IN. talen, die elkaar vaak zeer na staan, en waarvan de sprekers veelal overeenkomstige lotgevallen en dezelfde cultuur hebben gekend, bovendien lang in dezelfde stadia zijn gebleven, zeer groot geacht worden.

Ook in de woordvorming raken bepaalde procédé's in onbruik en is de analogie wel niet de enige, maar toch een krachtige factor bij het ontstaan van nieuwe formaties. In ned. *mol-m* (bij *malen*), *bloe-m* (bij *bloeien*), *gal-m* (bij *nachte-gaal*) e.a. zien we nog resten van oude *-m-* suffixen (lat. *ani-mu-s* etc.), aan de andere kant is *-er*, dat nomina agentis en instrumenti vormt, nog steeds zeer productief: *fietser*, *stofzuiger* etc. Behalve woordafleiding, samenstelling, keus uit synoniemen (het lat. *occidere* bleef ital. *uccidere*, roem. *ucide*, maar in Spanje en Portugal gaf men de voorkeur aan *mactare* > *matar*), zijn er bij de ontwikkeling van het vocabularium nog verscheidene andere procédés: bv. verkorting: *Mina* < *Wilhelmina*, eng. *varsity* < *university*, du. *ober* < *oberkellner*, mal. *kĕto(e)n(g)* < *ducaton*;

[1]) Vgl. ook boven, p. 406.

metanalyse [1]: fr. pop. *la cétylène* < *l'acétylène*; eng. *a muck* < *amok* (*he runs an Indian muck*); retrograde afleiding: eng. *to soothsay* ontstond naar aanleiding van *soothsayer*, gezien de in de taal levende afleiding van nomina op *-er* bij verba; blending of contaminatie [2]: ned. *smikkelen* < *smullen* + *bikkelen*; „volksetymologische" omvorming: *Lippe Biesterfeldstraat* > *Lippen Distelveldstraat*; de opname van leenwoorden etc. etc. Regels als de „klankwetten" bij de verandering der klanken zijn hier niet; men kan classificeren en in de levende taal meermalen wijzigingen van bestaand taalgoed constateren, daarnaar vroegere wijzigingen trachten te verklaren, maar een zekere grilligheid blijft hier immer, naast de relatieve instabiliteit van dit „deel" van de taal, bestaan: waarom hebben twee bepaalde woorden geen aanleiding gegeven tot usueel geworden contaminatie als een paar dergelijke het wel doet etc.? En, daar men bij talen met weinig „grammatika" (flexie) meer op overeenstemmingen in het vocabulair moet steunen dan bij die met een uitgebreid flexiesysteem, zal zich daar (en dus ook in de IN. talen) bij de taalvergelijking deze grilligheid des te meer doen gevoelen.

Van de tendenzen die bij deze woordvorming optreden noem ik een streven naar duidelijkheid en doorzichtigheid: de spraakmakende gemeente blijkt telkens in onverklaarbare woorden bekende of bekende bestanddelen te „vinden": in Engelse dialekten *necessity* > *needcessity*; eng. *wormwood* i.p.v. oudeng. *wermōd*, naar *worm* en *wood*; *unguentum Napolitanum* > *umgewendte Napoleon, honingraat* > *honinggraat, Noesa Pandita* (*Pĕnida*) > *Bandieteneiland* etc., ned. *potig* betekende oorspronkelijk „koppig", nu „sterk" [3]; zo kunnen woorden blijvend een niet door klankregels gemotiveerde andere vorm krijgen: *nachtmerrie* (oorspr. „nachtspook" onder invl. v. *merrie*), *geeuwhonger* (*geh.* „plotselinge h.": *geeuwen*), du. *Sündflut* (oorspr. *sinvluot*, „algemene vloed", naar *Sünde*), fr. *choucroute* < *surcrôte*, elzass. *sûrkrût* etc. Dan ook constateren we klankexpressieve of -symbolische tendenzen, omvorming tot allitererende, rijmende of op een of andere wijze verband tussen woordbetekenis en woordvorm leggende „niet-klankwettige" veranderingen: de vogel *wedewale* > *wie-*

[1]) Zie Bijdr. Kon. Inst. 88, p. 463.

[2]) Zie ook Remarks, p. 179, voorts bv. de opmerkingen van O. Behaghel, Die Deutsche Sprache (1907), p. 147.

[3]) Gelijk bekend, vaak bij kinderen, die op 'n zekere leeftijd een merkwaardige voorliefde tot het vormen van begrips- naar klankassociaties hebben: *gierig* = „veel huilend" („want moeder zei: *gier toch niet zo*") (De Vooys, Nieuwe Taalgids, 10, p. 129, n. 2).

lewaal, eng. *Christcross* > *criscross* „kruisen"; in Zwitserse dialekten wordt *Ameise* > *Wurmwasle*[1]); mhd. *gouch* > *guckauch* etc., *Kuckuck*; de *u* van *cuckoo* spreekt men in het Engels niet uit als die van *but* etc., al zijn er voorbeelden van het tegendeel in streken waar het dier niet voorkomt[2]); eng. (kind.) *nosy-posy* i.p.v. *nose*; het type *hutje en mutje*, in talen als het Hindi en verwanten zeer frequent, zelfs bij leenwoorden. In het Nederlands verwacht men i.p.v. *fonkelen*: alleen *vonkelen*, dat vermoedelijk minder expressief zou zijn [3]); *hinkepinken*, *geharrewar*, du. *Mischmasch* „zeggen meer" dan kortere vormen. In beperkte taalgemeenschappen, omgangstaal van minder ontwikkelde kringen, patois [4]), kunnen deze tendenzen tot zodanige grillige en gecompliceerde veranderingenreeksen en beïnvloedingen leiden, dat het onmogelijk is de op de toepassing der zg. klankwetten berustende methode van onderzoek te volgen.

Door deze en dergelijke vroeger vaak onderschatte woordvormingsprocédé's (buiten afleiding en samenstelling) zijn in de moderne IdG. talen vele woorden aanwezig die niet of niet „rechtstreeks" of „regelmatig" teruggaan op woorden uit de oertaal: de lectuur van enige bladzijden uit een Frans etymologisch woordenboek doet spoedig zien, dat een aanzienlijk deel van het Franse taalgoed niet of niet rechtstreeks uit het Vulgair-Latijn stamt: slechts een gedeelte van het Latijnse vocabularium is, zonder fantasieën, uit het OerIdG. te verklaren etc. Bovendien kan zelfs nog de schijn bedriegen: woorden als *koffie*, *thee*, *tabak* leren ons, dat verschillende verwante talen hetzelfde woord uit een niet-verwante taal kunnen opnemen, een verschijnsel, waarvan met grote waarschijnlijkheid reeds oude voorbeelden zijn woorden als lat. *vinum*, gr. *oinos* < *woinos*, arm. *gini*, Semietische vormen als *wain-* „wijn", en gr. *ampelos* „wijnstok", lat. *pampinus* [5]) „wijnrank", mèt de wijnbouw van de vroegere bewoners van het Middellandse Zee-gebied overgenomen. Dit zou men een parallellisme in ontlening kunnen noemen (wie denkt hier niet aan IN.

---

1) Brandstetter, Die Reduplikation, p. 6.

2) Volgens Jespersen, Language, p. 406.

3) Voorbeeld ontleend aan A. W. de Groot, Taalkunde, in Scientia (Utrecht 1938), I, p. 264: „blijkbaar ontstaan uit een spreekgewoonte *ffonkelen*". (Ook De Groot is van mening, dat „van directe invloed op de vorm het... verband tussen vorm en betekenis in vele woorden (is) geweest, zonder dat wij dit altijd kunnen bewijzen; wij bedoelen veranderingen van de vorm, die de klanktendenties of klankwetten er aan hadden moeten geven".).

4) „parlers locaux employés par une population de civilisation inférieure à celle que représente la langue commune environnante".

5) Reduplicatie-tendenz?

plant- en boomnamen?), dat ook kan optreden wanneer een woord afkomstig uit een der verwante idiomen naar meer dan één andere gaat. Reeds in talen waarvan vroegere stadia min of meer bekend zijn is hier de gang van zaken vaak niet of nauwelijks te ontwarren; bij nauw-verwante en in structuur (nog) veel overeenkomst vertonende talen als de IN. ligt hier een nieuwe bron van moeilijkheden voor den etymoloog. Wil men de OerIN. woordschat „terugvinden", dan mag men ingeburgerde leenwoorden slechts opnemen als men aannemelijk maken kan, dat ze reeds in de oertaal aanwezig waren. Een, hoewel als leenwoord [1]) gekenmerkte, opgave als oeraustronesisch „*balańd'a*ᶜ Unkosten" [2]) lijkt mij onverantwoord; deze te doen steunen op tb. *balanjo* en ngd. *bălanja* „Wegzehrung", zonder maar te overwegen of dit ontleningen uit het Maleis kunnen zijn, onvoorzichtig. In afkomst en tegelijk in structuur naverwante talen nemen onderlinge ontleningen van allerlei soort gemakkelijk op (men denke aan de Germanismen in het Nederlands): de invloed van het Maleis op omliggende taalgebieden, van talen van Celebes op elkaar etc. behoeven niet gememoreerd te worden. Een interessante vraag lijkt mij daarbij deze: in hoeverre heeft ontlening plaats van woorden die etymologisch, in uiterlijk of in betekenis verwant zijn aan eigen woorden, in hoeverre worden de laatsten beïnvloed door vreemd taalgoed? Hierbij zijn allerlei vormen mogelijk: ik bedoel niet zozeer gevallen als *durabel* = *duur*, dat men bij ons in de volksmond of uit scherts wel hoort, of du. *statuieren* in de betekenis van *gestatten*, in Zweden *laxera* („laxeren") voor *lakken*, of semantische mengingen als ned. *opmaken*, *opmaak* (van het gezicht) onder invloed van eng. *to make up* (aanknopend bij *het haar opmaken*?), als wel gevallen als fr. *accoster* < it. *accostare* dat in de plaats trad van 't oudere echt franse *accôter*, of lat. *popīna* „kroegje" uit het Oskisch i.p.v. lat. *coquina*, of het plattelandswoord *bos* „rund" i.p.v. **vōs* in het Latijn en dergelijke. Aan overeenkomstige gevallen in IN. talen is reeds meer dan eens aandacht besteed (Malaiïsmen in het Javaans, oud-Dajakse en Maleise „laag" in het Ng.-Dajaks, Dempwolff), doch een systematische studie er van in levende idiomen lijkt mij nog zeer wenselijk.

Maar er zijn nog meer bronnen van nieuw taalgoed. De in genoemde „Remarks" uitvoerig behandelde groepen, onomatopeeën van verschillende soort, waarbij „the elements composing the sound of

[1]) „Aus dem Sanskrit" is onjuist.

[2]) Dempwolff, Vergl. Lautl. III, p. 21. Zie ook p. 25 s.v. *bańt'i*ᵉ „Röhre" e.a.

the word combine to produce a mental effect which we recognise as analogous to that produced by the noise" [1]), zg. Lautbilder, woorden die bewegingen en lichtverschijnselen en een aantal substantiva zodanig aanduiden, dat de geest van de deelhebber aan de taalgemeenschap een indruk ontvangt die analoog is aan de indruk van de beweging of characteristica etc. (*flikkeren, flitsen, grind*), Lallwörter en „kinderkamerwoorden" (*dada, pappa* etc.) en wat zich daarbij aansluit, groepen wier aanwezigheid uit den aard der zaak meer blijkt in volkstaal, omgangstaal, dialekten, patois, etc. dan in algemeen-beschaafd, in standaard- of literatuurtaal, en die de cultuurtaal en de intellectuele taal der wetenschap, daar ze te zeer met affectieve waarde belast zijn en te weinig logische inhoud hebben, steeds tracht uit te bannen. Deze „langage affectif" [2]) heeft een voortdurende invloed op de algemene taal, affectieve uitingen plegen op de duur hun kracht te verliezen, geautomatiseerd te worden, worden dan in het milieu van hun oorsprong door andere vervangen, maar zijn dan tevens meer geschikt om in minder affectieve taal (de grenzen zijn vaag, 't is als regel een meer of minder) te worden opgenomen. Men denke aan de Romaanse talen: in het Roemeens zijn de woorden voor „vader" en „moeder" (*tată, mamă*) oude kindertaalwoorden, de woorden voor „mond" (it. *bocca*, fr. *bouche* < *bucca* eig. „de opgeblazen wang"; roem. *gură* < *gula* eig. „slokdarm, keel"; sp. *rostro* < *rostrum* „snavel, bek") gaan terug op familiaire of „platte" aequivalenten van het verdwenen *os, parvus* is verdrongen door 't expressieve *pisinnus* of *pitinnus*, en zo zijn er zeer vele. Door beoefenaars van verschillende talen is de relatieve belangrijkheid van deze langage affectif en haar invloed dan ook erkend.

Zoals ik reeds elders, in verschillend verband [3]), heb betoogd en met voorbeelden die nog rijkelijk vermeerderd zouden kunnen worden heb toegelicht, vertoont de „volkstaal" etc., de affectieve taal in verschillende, ook niet verwante talen, voor zover nagegaan, merkwaardige punten van overeenkomst in de aangewende middelen; men kan ze „primitieve elementen" [4]) noemen. Hiertoe behoort ook overeenkomst in de wijze van woordvorming: dezelfde of elkaar nastaande formatieprocédés zien we telkens weer, onafhankelijk van historische samenhang of verwantschap, voorkomen: o.a. verdubbe-

[1]) H. Bradley, The making of English, ed. 1914, p. 156.
[2]) Vendryes.
[3]) Stilistische Studie over Atharvaveda (1938), p. 20; Remarks, passim.
[4]) Vgl. mijn Stilistische Studie over Atharvaveda, p. 19, n. 4.

ling [1]) (fr. dial. v. Parijs [2])) *baba* „stupéfait"; *bibi* „moi"; (kindertaal) *bobo* „fr. mal"; eng. *pompom* „e. s. v. geweer"; ned. *wafwaf*; lat. *pappa* „tepel; voedsel"; skt. *tāta* „vader, m'n beste"; nperz. *bābā, pāpā* „vader", *birbir* „'n woord om schapen te roepen", *burbur* „lawaaiïg", *bulbul* „een vogel"; in Japanse kindertaal [3]) *bebe* „kleren", *tete* „handen", in het Aymara (Z.-Am.) *tata* „vader", Maidu (N.-Am.) *laklak* „rood"; Ašanti (Afr.) *koko* „rood"); reduplicatie (fr. Par. *gnognotte* „chose de mauvaise qualité"; *gigolo, gigolette, mumuche* „beaucoup"; eng. *totoes*; lat. *baburrus* „imbeciel", *balbuttire* „stotteren"; skt. *tittira-, -i* „hazelhoen", *ḍuṇḍubha-* „hagedis", *budbuda-* „waterbelletje", *bambhara-* „bij", npers. *balbala* „'t klokken van water"; arab. *tartarah* „babbelachtigheid", suaheli *gogota* „stukkloppen"); verdubbeling en reduplicatie met klinkervariatie, over de verschillende typen waarvan ik elders handelde; andere verdubbeling, speciaal die van consonanten met expressieve kracht (skt. *jhillā, -ī,* „krekel, du. Grille", *ṭiṭṭiba-* „e.s.v. vogel", *malla-* „worstelaar", *hikkā* „de hik" en vele andere, oudijsl. *bokkr,* talrijke in het Latijn: *ballo, barrio, battuo, blatta, bucca, beccus, anna, mamma,* Kosenamen als (germ.) *Abbo, Addo, Focco, Foppo, Otto* etc.); een zekere symbolische waarde van bepaalde klanken [4]), klankcombinaties, woordtypen (van de *i,* bv. eng. *little*; gr. *mikros* tegenover *makros,* ned. *petiterig*; jav. *ṭinik*² „popperig fijn"; *cilim* „klein"; *slilit* etc.), het voorkomen van dergelijke woorden in reeksen: eng. *flip, flap, flop*; *fimble, famble, fumble*; bepaalde typen van „willekeurige woorduitbreiding of -wijziging", van „speelse variatie", van zg. „spontane klankontwikkeling" [5]); het bezigen van interjecties en derg., zowel zuivere „Reflexlautungen" als onomatopoëtische: lit. *traksзt* „krak", tschech. *klink* „kling", lat. *prox, tux-tax.*

Nu kent ook de Indogermanistiek, dwz. de vergelijkende studie van ongeveer een dozijn oude IdG. talen, deze woordtypen. Ze vormen er echter een betrekkelijk duidelijk onderscheiden groep (waarin natuurlijk naast „nieuwe woorden" ook woorden die reeds bestonden zijn opgenomen), die vaak door formele eigenaardigheden gekenmerkt is: behalve door de genoemde reduplicatie etc., door frequent

---

1) Hierover en over reduplicatie Remarks, pp. 185 vlgg.

2) Vgl. H. Bauche, Le langage populaire (dial. v. Parijs) (1929).

3) B. H. Chamberlain, A handbook of Colloquial Japanese ⁴ (1907), § 386.

4) Zie bv. ook G. Royen, Die nominalen Klassifikationssysteme (1929), pp. 780 vlgg.

5) Waarop ik elders hoop terug te komen. Over andere typen beneden en elders.

voorkomen van de vocaal *a,* bepaalde aspiraties etc., door een variatie in vorm als lat. *gattus* naast *cattus* „kat", en niet in de laatste plaats doordat — beneden volgen enige voorbeelden — het eensdeels in het algemeen niet mogelijk is er een soliede etymologie van te geven, en ze anderdeels eigenaardigheden vertonen, die met behulp van de regelmatige klankovergangen niet wel te verklaren zijn (bv. „nagel" lat. *unguis,* gr. *onux,* o.iers *ingen,* skt. *nakha-,* wel samenhang, maar hoe ?, geen twee vormen wijzen op een zelfde oervorm; in het Latijn naast *nāres* „neus" ook *nāsus, nassus, nāsum;* fr. *siffler* gaat niet terug op lat. *sibilare* enz.). En dit is geen wonder, want het is juist die groep van woorden, die vaak of telkens weer opnieuw ontstaan onder invloed van een of ander „natuursubstraat", of een zodanig klankgeheel vormen, dat ze „symbolisch" werken, dat het sprekende publiek, bewust of niet, in hun klankvorm iets voelt of gaat voelen, dat hen bijzonder geschikt maakt om juist dat begrip waarvoor ze staan uit te drukken en waarbij, wanneer door regelmatige klankontwikkeling die vorm zou verloren gaan, in andere richting werkende krachten weer naar „herstel" trachten te leiden (zooals bv. bij woorden voor „vlinder", waarbij er van verschillende zijde [1]) op gewezen is, dat de geredupliceerde vorm in onze geest een effect maakt, dat wij als analoog aan de regelmatig rythmische beweging van het diertje beschouwen, dat niet de doorvoering van elders geldende klankregels, maar handhaving van het rythme bij veranderingen van lat. *papilio* [2]) overheersend is geweest), woorden als 't bovengenoemde *fonkelen* en *cuckoo,* woorden ook, die — en ook hier blijkt weer, als zo vaak, dat verschijnselen in „populaire" en „primitieve" kringen genetische taal-

[1]) Bv. door Schuchardt, Spitzer, Oehl, Bühler. „... Ein denkwürdiges Beispiel für das Ineinander von Umformung und Formung, Urschöpfung und Entwicklung, Dichtung und Nachahmung in der Wortgeschichte liefert uns Leo Spitzer ... über ital. *farfalla* „Schmetterling". Er bemüht sich dort um den Zusammenhang zwischen lat. *papilio* und ital. *farfalla* ... *F.* sei also eher ein rhythmischer als lautgesetzlicher Nachfolger von *papilio.* Das Bleibende im Wandel der Formen sei der Zweitakt, der das Flattern der Augenwimper sowohl wie des Falters darstelle, und als eigentliches Etymon von *farfalla,* ja von *papilio* seinerseits, bleibe schließlich nichts als das sprachliche Bewegungsgefühl des Blinzelns und des Flatterns, in dem der Schmetterling mit der Augenwimper sich zusammenfinde, und jedesmal, wenn dem Schmetterlingswort durch die Mühle der Lautentwicklung der onomatopoetische Staub abgestreift werde, erzeuge die Sprache ihn wieder neu." (K. Vossler, Geist und Kultur in der Sprache (1925), p. 255). Beschouwingen over de vlindernaam *fīfalter* ook bij G. Gerland, Intensiva und Iterativa (1869), p. 66.

[2]) Vgl. ital. *farfalla, parpaglione;* ook asaks. *fifoldara,* ohd. *fīfaltra,* du. kindert. *milimaler.*

verwantschap doorbreken —, door tendenties als de zg. adaptatie, volksetymologie, interdictie of taal-taboe veranderingen hebben ondergaan (het woord voor „hert" in het OHDuits *hirus* en lat. *cervus* betekenen oorspronkelijk „de gehoornde", de IdG. namen voor de vos vertonen grote variatie, geheel analoog aan dergelijke verschijnselen op IN. gebied [1])), woorden die indien ze al tot een eensluidende oervorm terug te brengen zouden zijn, krachtens hun aard zeer wel parallelvormen zouden kunnen zijn (waarvan zeer duidelijke voorbeelden zijn gevallen als skt. *tāta* „vader, m'n beste": lat. *tata* „papa": gr. *tata* (kinderwoord) „moeder"); waarbij dan nog te bedenken is, dat daar waar deze op de woordvorming van invloed zijnde tendenzen zich bijzonder doen gevoelen, ook andere woordvormingsprocédé's (affixatie) met affectieve waarde, woordvolgorde onder invloed van emoties etc. in ruimere mate voorkomen.

Het is vooral Meillet geweest, die in verschillende zijner werken tegenover dit „vocabulaire populaire, familier, expressif", tegenover deze woorden „qui s'étendaient à certaines catégories de la population ou qui ne s'employaient que dans certaines conditions" [2]), gevormd volgens procédés die een belangrijke rol speelden „chez les éléments inférieurs de la population de langue indo-européenne" [3]), stelde een „ancien fonds aristocratique", een „vocabulaire noble", de „langue commune de l'aristocratie indo-européenne, que représentent pour l'essentiel les langues conservées" [4]), die dan identiek zou zijn met „l'indo-européen normal": „l'i.-e. n'est connu que par les formes qu'ont portées sur des domaines de plus en plus étendus des groupes conquérants. C'est une langue de chefs et d'organisateurs imposée par le prestige d'une aristocratie" [5]); er zijn verscheiden gevallen van woorden met een „valeur solennelle", die worden vervangen door „un mot familier, dans des langues qui représentent une civilisation déjà éloignée du type i.-e." [6]) Ik wil niet ontkennen, dat de Indogermanen, trekkers en veroveraars als zij waren, in streken, waar reeds andere bevolking aanwezig was, een „Herrenschicht" vormden, die zijn taal, zij het dat deze ook elementen uit het substraat opnam, „oplegde". Evenmin — wat iets anders is —, dat reeds in de periode van relatieve

---

1) Zoals bv. Adriani, Verzamelde Geschriften, passim, ze heeft beschreven.
2) Meillet, Introduction[8] (1937), p. 415.
3) Meillet, Histoire de la langue latine[3] (1933), p. 166.
4) Ibidem.
5) Introduction, p. 47.
6) Ernout-Meillet, Dict. étym. de la langue latine.

taaleenheid, die aan de uitzwervingen over grote gebieden en de definitieve vestiging in verre landen vorafging, een zekere sociale differentiatie en — eerder nog — een zekere taaldifferentiatie (men denke aan linguistische eigenaardigheden van kleine kinderen, van de godsdienst, van de jacht etc.) mag worden aangenomen. De sociale differentiatie mag men echter zeker niet overdrijven; dat de taal dezer Indogermanen een bijzonder aristokratisch karakter zou hebben gehad, is voor de, overigens hypothetische, periode van relatieve volks- en taaleenheid, juist wegens weinig scherpe culturele en sociale verschillen, onwaarschijnlijk. Maar we mogen niet vergeten, dat we de werkelijke taal van de Indogermanen in hun stamland niet kennen. Wat wij IdG. noemen, wat voor ons „normaal IdG." is, is een geraamte, dat wij opbouwen uit de gemeenschappelijke elementen van enige oude literatuurtalen, die berusten op het idioom van 'n zekere sociale en culturele bovenlaag —, waarbij wij dan meteen mettertijd ontstane aan ieder hunner eigene, semantische e.a. nuanceringen elimineren, wat het abstracte, intellectuele karakter van wat voor ons „normaal IdG." is aanmerkelijk verhoogt —; en die elementen vertegenwoordigen dat deel van de oertaal dat het langst weerstand bood aan de veranderingstendenzen van allerlei aard (waaronder ook de culturele ontwikkeling die vooral op het vocabularium grote invloed heeft), die zich tijdens de ontwikkeling van oertaal tot de afzonderlijke IdG. talen vertoonden. Zou men het niet zo kunnen zien, dat die elementen van het IdG., die de overlevering en onze methode met haar constructies (liever dan „reconstructies") ons toestaan te leren kennen, over het algemeen die zijn, welke het minst de wijzigingen tengevolge van verschillende tot verandering drijvende tendenzen hebben ondergaan en het minst de grillige lotgevallen van „mots populaires" en dergelijke hebben meegemaakt, die dus meer hebben gelegen in de sfeer van het meer intellectuele, op welke de conserverend-normatieve tendenz die in iedere taalgemeenschap leeft, meer vat heeft gehad, die minder hebben gelegen in de sfeer van het affectieve, dat zich goeddeels aan onze methode onttrekt?

Overigens zijn, synchronisch en diachronisch, de grenzen tussen „affectief" en „intellectueel" taalgoed vaag. Frans *tête* (< *testa* „pot") en *jambe* (< *gamba* „koot van een paardepoot") zetten niet bepaald aristokratische uitdrukkingen voor lichaamsdelen voort. Zelfs de bij hun ontstaan amorfe flexieloze Lallwörter kunnen worden ingemorfologiseerd: van skt. *tāta-* komen nominatief en andere naamvallen voor, van gr. *nanna-* vinden we een manlijke en een vrouwlijke vorm:

nannos, nannè [1]), van lat. *amma-* is een afleiding *amita-* „tante" ontstaan, got. *atta* „vader" werd een *n*-stam: gen. *attins* etc. Ondanks dat, vormen de „populaire", expressieve etc. woorden, zoals gezegd, een zich van het „normale IdG." vaak formeel onderscheidende groep: men kan het ook anders zeggen: het door ons geconstrueerde IdG. wijkt in woordvorm, in structuur in het algemeen aanmerkelijk af van dat wat in vele, ook niet-IdG. talen karakteristiek voor primitieve (affectieve) taal is.

In talen met een minder eigen-aardige, een minder gecompliceerde, een minder uitgebouwde structuur dan het IdG., talen met een minder uitgebouwd morfologisch systeem zullen, kan men zich voorstellen, dergelijke woorden zich minder scherp aftekenen. Leerzaam lijkt mij het Engels, dat, krachtens z'n afkomst een IdG. taal, in structuur zeer is gaan afwijken. Het Engels, overwegend analytisch, is in hoge mate flexieloos, gelijk bij hun oorsprong onomatopeeën en Lallwörter; uiterlijke kenmerken ter onderscheiding der woordsoorten zijn vaak niet aanwezig: *fire* „vuur; in brand steken", *fish* „vis; vissen"; al leeft de regelmatige vocaalwisseling die men in de Indogermanistiek Ablaut noemt nog wel — met nieuwere functie — in verstarde resten voort: *bear, bore, born,* toch worden niet „tot eenzelfde wortel behorende" woorden slechts door de consonanten van hun wortelelement naar hun algemene betekenis gekend (gr. *klep-tō* „ik steel", *klop-eus* „dief"), maar door hun gehele klankbeeld: *love: live: leave* (affixloos); een regelmatige vocaalwisseling die grammatikale functie heeft of morfologische typen karakteriseert is slechts uitzondering; een belangrijk gedeelte van de meest gebruikte en vroegst gekende woorden is, resultaat van verschillende oorzaken, monosyllabisch: een van die oorzaken is de woordverkorting, een verschijnsel dat overigens juist door het veelvuldig voorkomen van eensyllabige woorden in de hand gewerkt schijnt te zijn („because the natural phonetic development of English had accustomed English speakers to regard monosyllables as the normal speech material" [2]). Nu is deze zelfde taal tevens zeer rijk aan „echoic and symbolical words"; rijk ook aan „root-creation", schepping hetzij van geheel nieuwe woorden, hetzij van woorden die zich bij reeds bestaande aansluiten of daaraan herinneren, mogen zij nu imitatief of Lautbilder zijn of wel „suggested

---

[1]) Zie Remarks, p. 171, n. 4.
[2]) Zie Jespersen, Monosyllabism in English, Proceedings of the British Academy 1928, p. 345.

by some instinctive feeling of expressiveness"[1]). Deze „woorden zonder etymologie" ontstaan en leven het meest in de Sondersprachen van bepaalde kringen en groepen van de bevolking, in het slang en cant (dringen vaak van daar door in de verschillende lagen der algemene omgangstaal en soms in de standaardtaal en literatuur) — en juist in deze zelfde kringen is ook een bijzondere frequentie van monosyllaba opvallend[2]). Afkortingen zijn, onder vele andere, *chap* „kerel" < *chapman, cab* „e.s.v. rijtuig" < fr. *cabriolet, sport* < *disport, bike* < *bicycle*; tot de andere groep behoren *tap* en *rap, chirp* en *scratch,* etc. etc. Meer dan eens vallen onomatopeeën, Lautbilder, kortom primitieve woordtypen, in uiterlijke gedaante geheel samen met woorden van andere herkomst: naast *boom* „boom" (< ned. *boom* „vaarboom"[3])) staat *boom* „gedreun etc.", naast *chap* < *chapman*: *chap* „splijten etc.", naast *quack* < *quacksalver*: *quack* „kwaken; bluffen", enz., vergelijk ook *crass* < lat. *crassus* en *crash* „gekraak", *class* < lat. *classis* en *clash* „gekletter", *stuff* (< ofr. *estoffe*) en *huff* en *puff, phizz* < *physiognomy* en *whizz* „snorrend of gonzend geluid" enz. enz. Voeg daarbij, dat de op imitatieve etc. gelijkende woorden van andere herkomst meer dan eens expressieve, karakteriserende, vaak, al was het alleen reeds omdat ze de geur van de plaats van herkomst nog niet geheel verloren hebben, ook een zekere affectieve, althans stilistische waarde[4]) hebben: men denke aan onvertaalbare woorden als *jilt, prig, bluff*[5]), *snob*[6]), *gent, kid,* enz. *to fuss, pun*[7]) enz. Denken we er dan nog aan, dat imitatieven etc. vaak in „reeksen" voorkomen: *clink*: *clank, bang*: *clang, flash*:

---

1) H. Bradley, The making of English (ed. 1914), p. 111.

2) Over een en ander Ph. Aronstein, Englische Wortkunde (1925), pp. 26 vlgg., 94 vlgg.; H. Koziol, Handbuch der englischen Wortbildungslehre (1937), passim. — Overigens kent ook het Nederlands een vrij groot aantal meer „huiselijke" monosyllaba naast „stijve" langere woorden: *fiets*: *rijwiel, kiek*: *fotografie, bus, pas, pop*: *gulden, pak*: *costuum, slof*: *pantoffel, klok*: *uurwerk, baan*: *betrekking, spuit*: *paraplu, bak, mop*: *kwinkslag, flik(je), fut, fooi, fuif, knip*: *portemonnaie, nor, bak, doos, kast*: *gevangenis*; men weet hoe gemakkelijk woorden als *griep*: *influenza* algemeen in gebruik geraken. Eveneens leenwoorden *vi(e)f (fief), fiks, truc, club.*

3) J. F. Bense, A dict. of the Low-Dutch element in the Engl. vocabulary (1939), p. 17.

4) Over de zin, waarin ik deze term gebruik, zie mijn Stilistische Studie over Atharvaveda, p. 13.

5) Vgl. Aronstein, o.c., p. 27.

6) Ibidem, p. 109.

7) Alle, behalve *gent* < *gentleman* en misschien *kid* van onbekende herkomst.

flap, fimble: *famble*: *fumble* [1]), dat er in het Engels een niet onbelangrijk aantal woorden ontstaan is door menging of „blending" [2]): *twirl* < *twist* + *whirl*, *splatter* < *splash* + *spatter*, en dat ook hier, speciaal in de volkstaal, allerlei veranderingen en beïnvloedingen [3]) zijn opgetreden. Afgezien ervan, dat naspeuring van de geschiedenis en oorsprong van menig woord zelfs in deze historisch bekende taal ons voor grote moeilijkheden plaatsen zal [4]) — ik noem woorden als *bad, big, fit* (verhouding tot ned. *fitten, vitten* geheel onzeker), *fun, job, lad, slum* etc. [5]) —, lijkt mij de conclusie gewettigd, dat, anders dan op het terrein der „Indogermanistiek" hier de grens tussen „primitieve woorden" enerzijds en woorden van andere herkomst anderzijds vaak geheel onduidelijk is, en dat naar hun vorm, imitatieve en expressieve woorden, vulgaire-, slang- en cant-uitdrukkingen, woorden uit de lagere omgangstaal etc. etc. zeer vaak niet te onderscheiden zijn van een belangrijk deel van het vocabularium van de algemene omgangstaal. Maar de algemene taal zoekt in het slang versterking en ook in haar leeft een zeker gevoel voor de karakteriserende of symbolische waarde van de hier bedoelde soorten van woorden: „the not inconsiderable number of monosyllabics without any ascertained etymology which have come into existence during the last few centuries, words which have emerged, no one knows how, from the depths of linguistic subconsciousness and have become popular because they have been felt to be in agreement with the general structure of the English vocabulary, very often also because there has seemed to be a natural connexion between their sounds and their meanings" [6]): er zijn immers verscheiden woorden van niet nabootsende oorsprong die symbolisch worden gevoeld [7]). Dat in het Engels meer dan in andere talen, ofschoon in gesproken Duits, Nederlands e.a. ook meer dan in de geschreven taal, en wel niet alleen bij Schallnachahmungen of bij woorden die „in ihrer ersten lautlichen und semantischen Entwicklungsphase stehen" vaak een zekere samenhang tussen hun klank (Lautform) en betekenis gevoeld wordt en opgemerkt kan worden, waardoor „die lautliche Gestalt ... nicht als semantisch willkürlich

---

1) Zie ook Remarks, p. 165, 183 e.a.

2) Literatuur: Koziol, o.c., p. 32; Remarks, p. 179.

3) Zie bv. Jespersen, Language, p. 407.

4) Zie bv. Remarks, p. 175.

5) Vgl. ook de opmerkingen van Jespersen, Growth and Structure of the Engl. Language[6], § 177.

6) Jespersen, Monosyllabism, l.c.

7) Nader Remarks, p. 164 vlgg.; Jespersen, Language, p. 408 e.a.

und zufällig (erscheint), sondern als suggestiv, als lebendig-sinnlich empfunden . . ., unmittelbar wirksam . . . anschaulich . . .", woorden die „mehr zum Gefühl und zur Phantasie als zum Verstand . . . sprechen" [1]), is reeds eerder betoogd [2]). Woorden op *-ip* „bezeichnen leichte Berührungen" [3]) : *dip, drip, nip, sip, tip* [4]) en ook sierlijke of snelle bewegingen: *slip, trip, whip*; op *-mp* eindigen vaak woorden voor 'n dof geluid, sterke stoot, iets plomps: *bump, thump, clump, lump, hump, stump*. Maar hoe gemakkelijk worden nieuwere imitatieve en derg. woorden van ditzelfde type (*flip, pip, plump*) hieronder niet opgenomen [5]). Welk een verschil vertoont deze zo frequente Engelse woordstructuur met het „gereconstrueerde normale Indo-Germaans", welk een overeenkomst met vele „Schallwurzeln" etc. [6]). Vgl. met eng. *to peep* [7]) „piepen; gluren": idg. „wortel" *pīp* „piepen" [8]), dat in de oudere IdG. talen echter nergens zó is ingemorfologiseerd, maar als *pīp-o-s* (gr.), *pīp-ulu-m* (lat.), *pipp-akā-* (skt.) etc., „√" *baˣmb, sūs, (s)qeq, k'aq, kik, blat, tit,* enz. enz. Maar de grote etymologische moeilijkheden bij meer dan een dezer woorden wanneer ze tegenhangers hebben in verwante talen zijn bekend: *bluf* is in 't Ned. wel beschouwd als ontleend aan het Engels, doch komt reeds in de XVIIe eeuw voor; ook in het Nederduits: *bluffen*; „dumpf und laut bellen, e.a.", naast *buffen, boffen* [9]); men heeft ook het eng. *bluff* uit het Nederl. verklaard [10]); anderen constateren slechts, dat ze op alle drie gebieden voorkomen en „grootendeels onomatopoëtisch" zijn [11]); ik noemde ook reeds eng. *fit*: ned. *vitten* e.a.; voorts bv. is de verhouding tussen ned. *kippen* „vangen, kapen, eierschalen doorpikken"; ndl. *kip* „e.s.v. muts", on. *kippa,* no. *kipe* „e.s.v. mand", eng. *chip* [12]); tussen

---

1) A. Fröhlich, Zusammenhang zwischen Lautform und Bedeutung bei englischen Wörtern, Die Neueren Sprachen 33 (1925), p. 28.

2) Behalve Fröhlich, t.a.p., pp. 27; 127 bv. ook H. Hilmer, Schallnachahmung, Wortschöpfung und Bedeutungswandel (1914), die in het aannemen van afgeleide betekenissen vaak te ver gaat; zie ook Koziol, o.c., pp. 20 vlgg.

3) Fröhlich, o.c., p. 40.

4) Laatste drie herkomst niet bekend of onzeker.

5) Zie ook Jespersen, Growth and structure[6], § 160. Nhd. *lip,* pools *tip,* klruss. *cip* zijn „lokroepen".

6) In het Register van Walde-Pokorny's Vergl. Wtb. d. IdG. Spr. III (1932), p. 242 onvolledig vermeld.

7) Waarover Remarks, p. 175.

8) Walde-Pokorny, o.c., II, p. 70.

9) Wdb. d. Ned. Taal, II, 2, 2929.

10) Bense, o.c., p. 15.

11) Franck-Van Wijk, Etym. Wdb. d. Ned. Taal[2], p. 79.

12) Franck-Van Wijk, o.c., p. 309; New Engl. Dict. II, 1, 355.

ned. *dabben* (van paarden) en eng. *dab*, tussen eng. *nip* en ned. *nippen* onzeker; wat te denken van eng. *tip* „'t dunne uiteinde van iets", ned. *tip(je* van de sluier)", de., no. *tip* „spits einde", zw. *tipp* „tip, punt, top", die niet in OudEng., ONoors etc. voorkomen, doch pas in latere tijd?

In een zeer interessant artikel [1]) besprak A. C. Bouman onlangs een naverwante kwestie in het Afrikaans (d.w.z. Zuid-Afrikaans, South African Dutch). Herhaling en reduplicatie van taalelementen, een algemeen bekend verschijnsel, emotioneel van aard, door de telkens weer gevoelde behoefte om zich krachtig te uiten of met nadruk te onderstrepen een levend element in de menselijke taal, geven aanleiding tot het ontstaan van amorfe „hypowoorden" (type *bimbam*), die bij en krachtens hun oorsprong slechts binnen de meer elementaire formaties een plaats innemen; ze kunnen worden ingemorfologiseerd, als de in het taalsysteem aanwezige morfemen ze opnemen en inlijven: *tinktinkie* ('n vogelnaam) < *tink*[2] + morfeem *-ie*; zo kunnen dergelijke elementen tot de woordsoorten gaan behoren. Eenmaal geincorporeerd, betoogt Bouman, kunnen ze zelf productief worden, dwz. systeembouwend werken. Een dankbaar terrein voor de studie van de invloed van emotionele taal op de algemene taal is nu het (Zuid-)Afrikaans, dat zeer veel herhalingsvormen kent en waar het herhalingsprincipe volledig productief is. Het Z.-A. is sterk gedeflecteerd; elk amorf element in de reduplicatiestructuur kan bv. principieel met een werkwoord op één lijn gesteld worden. Maar juist deze eigenaardigheid van het Z.-A., kan men dunkt mij aan Bouman's uiteenzettingen toevoegen, is een bron van zorgen voor den etymoloog en taalvergelijker. Over de oorsprong van deze „impressionistiese trek" van deze taal, dat een verdubbelde „stam" adverbiaal-adjektivische functie (bv. *hy sê dit so lag-lag*) kan hebben, een iteratieve handeling of een reeks snel opeenvolgende handelingen, een duratief begrip kan uitdrukken [2]), is immers veel discussie geweest: Hesseling [3]) en Du Toit [4]) denken aan Mal.-Portugese invloed, Bosman [5]) aan „Maleïismen", Boshoff [6]) betoogt, dat het niet aan vreemde in-

---

[1]) A. C. Bouman, Over reduplicatie en de woordsoorten, Nieuwe Taalgids 33 (1939), pp. 337 vlgg.

[2]) Zie bv. J. J. Le Roux, Oor die Afrikaanse Sintaxis, Diss. Utrecht 1923, §§ 342 vlgg.

[3]) D. C. Hesseling, Het Afrikaans[1], p. 114.

[4]) Zie Le Roux, o.c., § 344.

[5]) D. B. Bosman, Ontstaan van Afrikaans, p. 82.

[6]) Boshoff, Volk en Taal, pp. 329 vlgg.

vloeden toegeschreven behoeft te worden, Le Roux verdedigt Hesseling's standpunt, Bouman acht dit zeer waarschijnlijk. Maar nu in detail: is de mening van Hesseling, dat *lieplapper* „rondloper wat niks doen nie" uit het Mal.-Port. stamt [1]), aannemelijk?; in het 15e eeuwse Duits vinden we al *lippenlapp* „törichter Mensch e. derg." [2]); *getiktak* „klinkklank" is toch wel geen Mal.-Port.; onder *kiepkiep* vinden we „uitroep om hoenders te roepen; maar als roep bij het spel < eng. *to keep*" [3]). Terecht is Boshoff [4]) van mening dat men in woorden als *tata, (pa, oupa, paai), piepie, haai-hoei* „eerder aan analogie, volksetimologie of klanknabootsing as aan klankwettige ontwikkelinge te dink" heeft, en dat men ermee „niet te versigtig kan wees nie".

Het is bekend, dat flexiearme talen met eenvoudige woordstructuur zeer gemakkelijk vreemd taalgoed opnemen, tot totale taalmenging toe; dat hier etymologische ontwarring en zelfs bepaling van taalverwantschap zeer moeilijk zijn, eveneens; men denke aan het Annamietisch en andere talen van het Verre Oosten.

Komen we nu tot de Indonesische talen [5]) en werpen we eerst een vluchtige blik op hun bouw. Een flexiesysteem, te vergelijken met het IdG. of Semietische, is hier niet bekend; het morfologisch geraamte valt hier goeddeels weg: ook de woordvorming is — een aantal talen daargelaten — belangrijk minder rijk en geschakeerd dan de Indogermanistiek die kent. Waar deze een ingewikkeld morfologisch systeem kent dat hoewel in details uit op zich zelf willekeurige elementen opgebouwd, in de verwante talen op overeenstemmende wijze terugkeert, heeft de IN. taalvergelijking in hoofdzaak het affixatiesysteem. Het klankstelsel is over het algemeen door stabiliteit gekenmerkt, het aantal vocaalmorfemen gering. Wat de uiterlijke gedaante der woorden betreft: aan het begin over het algemeen geen consonantcombinaties; aan het eind evenzo; sommige talen hebben daar slechts een beperkt aantal, andere in het geheel geen medeklinkers. De meeste „grondwoorden" zijn tweesyllabig; de gewone typen zijn *mata,*

[1]) Hesseling, o.c.[2], p. 84. Vgl. ook Veth, Uit Oost en West (1889), p. 105.

[2]) Zie Grimm, Deutsches Wtb. 6, 1059. Prick van Wely, Neerl. Taal in 't verre Oosten, p. 113, n. 1 citeert N. de Graaff, Oost-Ind. spiegel (1701) „de liblabsche kinderen" (= het in Indië geboren kroost van Nederlandsche ouders) „omdat ze veelal een slag van de meulen hebben".

[3]) Kritzinger e.a., Verklarende Afrikaanse Woordeboek (1936), s.v.

[4]) O.c., p. 236; zie ook verder, bv. p. 253.

[5]) Voor een kort overzicht zij ook verwezen naar G. Ferrand, in Meillet-Cohen, Les langues du monde (zie boven); E. Kieckers, Die Sprachstämme der Erde (1931), pp. 120 vlgg.

taptap, papas, tubuh, lintah, tĕrbaṅ, d.w.z. in Inlaut vindt men òf één consonant of bij voorkeur bepaalde „verbindingen" [1]), in andere gevallen hangt de inwendige consonant-combinatie zeer vaak samen met het karakter van het grondwoord als verdubbeling van een eensyllabig element. Ten aanzien van de woordbouw: uit vergelijking van reeksen woorden in dezelfde en in verschillende talen blijkt vaak de aanwezigheid van eensyllabige „wortels" [2]), bijna steeds in het tweede deel van het grondwoord: mal. *sĕmpit, sumpit, apit, simpit, sĕpit*: √ *pit*, vgl. jav. *diapit²* etc. Vooral door Brandstetter [3]) zijn vele gevallen van variatie dezer „wortels" verzameld: oj. *arit* „doorsnijden", nj. *arit* „gras snijden": oj. *hiris* „doorsnijden", mal. *iris* „afgesneden stukje", dus √ *rit*: √ *ris*; mal. *mĕṅalir* „vloeien", *hilir* „stroomafwaarts": *alur* „geul, rivierbedding", *salur* „dakgoot", √ *lir*: √ *lur*; mal *pusiṅ*: *peniṅ*, √ *siṅ*: √ *niṅ*. Verhouding tussen wortel en woord: a) wortel = grondwoord: oj. *liṅ* „het woord"; b) gdwd. = verdubbelde of gereduplicеerde wortel [4]): kbat. *gĕrgĕr* „koken", nj. *sĕsĕk* „nauw"; c) gdwd. = combinatie van twee wortels [5]): soend. *ruksak* „vernietigd"; d) gdwd. = „voorslag" + wortel: tbat. *omas*, mal. *ĕmas*; e) gdwd. = geinfigeerde wortel: ngdaj. *kuman* „eten"; f) zeer frequent is: gdwd. = formatief + wortel (bijna steeds in deze volgorde): mal. *kilat* „bliksem", kbat. *kilap* „bliksem", oj. *guliṅ* „neerrollen", mal. *giliṅ* „oprollen" etc. Verhouding tussen grondwoord en afleidingen: a) secundaire woordvorming door herhaling (verdubbeling) en reduplicatie: mal. *kupu²* „vlinder", oj. *wĕwĕnang* „dier"; in vele gevallen treedt hierbij klinkervariatie op: nj. *bola-bali*; mal. *polaṅ-paliṅ* etc.; b) door samenkoppeling en samenstelling en andere ook elders voorkomende procédé's; c) zeer veelvuldig: door afleiding met behulp van affixen (prae-, in- en suffixen): mal. *gilir-an* „beurt", *makan* „eten": *makan-an* „spijzen", oj. *dawa* „lengte, lang": *a-dawa* „lang", oj. *gĕlar* „slagorde": *pa-gĕlar-an* „slagveld". Deze affixen bepalen ook de betekenis van het grondwoord nader, alsook de functie in de zin van het woord dat ze helpen vormen. Hoewel enkele formaties regelmatig aan bepaalde woordsoorten inhaerent zijn, kunnen tal van woorden zowel nominale als verbale functie hebben: nj. *turu* „slaap;

---

1) Ik laat mij hier opzettelijk vaag uit.

2) Wat nog niet wil zeggen dat „ce disyllabisme révèle à l'origine un monosyllabisme antérieur" (Ferrand, o.c., p. 420, e.a.).

3) Brandstetter, Wurzel und Wort... (1910).

4) Ter wille van de nauwkeurigheid pleeg ik deze onderscheiding te bezigen.

5) De opvattingen van Wulff, Anthropos 5 (1910), pp. 219 en 457, zou ik in detail niet gaarne onderschrijven.

slapen"; mal. *hidup* „leven; levend"; en is er voorts ook vaak geen formeel onderscheid waar andere talen onderscheidingen maken: mal. *dalam* „diep; diepte; in".

Wat nu m.i. opvalt is [1]), dat de bouw, de formele eigenaardigheden van de grondwoorden der IN. talen in het algemeen, een aantal punten van curieuze overeenkomst vertoont met die der z.g. „mots populaires", de woorden der „niedere Schichten" in de Indogermanistiek, bij uitbreiding met die formele eigenaardigheden die ook in moderne IdG. talen en in andere taalfamilies in „primitieve" woorden [2]) gevonden worden. Tot die „andere taalfamilies" behoort ook de Indonesische zelf, waarin men menige linguistisch-primitieve tendenz vindt (denk, maar niet alleen, aan pantoens en dergelijke, aan taaltaboe, de magisch-mystieke macht van het woord). Waaruit volgt, dat er hier, m.i., vergaande gelijkvormigheid is tussen primitieve woorden en de grondwoorden in het algemeen. De moeilijkheid voor de vergelijkende studie is dus deze: waar is hier de grens tussen de primitieve, „affectieve laag" en de „niet-primitieve"?, bij welke woorden mogen we met kans op zekerheid aannemen, dat ze „signe arbitraire, immotivé" zijn?, bij welke moeten we op onze hoede zijn, omdat er wel een of andere band tussen klankbeeld en betekenis zal of kan zijn geweest, of secundair er in gezien? (en deze twijfel ondermijnt de basis van de comparatieve methode) — en voorts ook op onze hoede zijn, omdat ze aanpassing, omvorming etc. kunnen hebben ondergaan [3]). De hoge mate van onbekendheid met vroegere taalperioden maakt de onzekerheid slechts groter. Maar verder nog: hoe is de verhouding tussen beide historisch gezien? Heeft misschien een zekere veelvuldigheid van affectieve procédés, van primitieve woorden, het algemene taalsysteem beïnvloed? In hoeverre zijn genoemde procédés productief geworden? Op dit productief worden van oorspronkelijk affectieve elementen is — ik herinner aan het gezegde naar aanleiding van het Zuid-Afrikaans — meer dan eens gewezen. Bv. ook door Vendryes, die opmerkte [4]), dat de van oorsprong affectieve verdubbeling vaak een „simple outil grammatical" geworden is: in het Frans is *il est gros gros* niet precies = *il est très gros,* het heeft een affectieve waarde, elders, bv. in het N.-Grieks, is deze verdubbeling een middel „pour insister sur l'idée de superlatif" [5]) : *zesta zesta kollouria* „gim-

[1]) Zie reeds Remarks, p. 208.
[2]) Zie boven, p. 419.
[3]) Ongeacht, natuurlijk, de werking van analogie etc.
[4]) Vendryes, Le langage, p. 180.
[5]) H. Pernot, Grammaire du Grec moderne I (1921), § 163.

blettes toutes chaudes", weer elders, in Mongools [1]), Aethiopisch etc. is het een grammatikaal procédé [2]). Elders nog heeft dit verschijnsel woordvormende betekenis [3]). „Les créations expressives dues à l'affectivité ont des effets inattendus sur le système de la langue courante", betoogt ook Bally meermalen [4]), „elles s'usent assez vite, mais le langage non affectif y puise souvent des ressources pour d'autres fins", waarbij hij o.a. herinnert aan het meer expressieve *intrare habeo,* dat het lat. futurum *intrabo* verdrong, maar in het Frans tot het niet-expressieve *j'entrerai* werd.

Ofschoon natuurlijk grote voorzichtigheid te betrachten is en men zich moet hoeden voor overhaast generaliseren — in het Dajaks is bv. bij verdubbeling van interjecties (*pik-pak*) de vocaalvariatie in een systeem gebracht, maar bij de Vollwörter vindt men zo iets niet [5]) — zo zou men toch de vraag kunnen stellen naar verband tussen enerzijds de zg. symbolische waarde van vocalen, speciaal *i* en *u* in onderling semantisch samenhangende, door vocaalwisseling onderscheiden paren, die in IN. talen meermalen voorkomt, waarbij de symbolische waarde van deze vocalen in vele andere talen op de achtergrond moet worden gezien [6]), en de woordvormende functie van de vocaalwisseling in het kramaïseringsverschijnsel van het Javaans anderzijds. Wij zijn gewoon, sprekende over de oorsprong hiervan, er op te wijzen, dat in het Oud-Javaans, dat geen „rangtalen" kent, wel vele woorden die nù als krama-termen gelden voorkomen naast synoniemen of ongeveer-synoniemen, die nù ngoko-aequivalenten zijn, en dat hoewel een goed deel etymologisch verschillend is, er anderzijds leenwoorden uit het Sanskrit als *dewa*: *dewi, nagara*: *nagari* [7]) en paren van oorspronkelijke Indonesische woorden als *gulin* „rollen": *gulun* „(op)-rollen" (beide ook in het Maleis etc.) voorkomen, die aan de kramavorming ten grondslag hebben kunnen liggen. Maar dan dienen we toch ook de vraag onder de ogen te zien, welke de krachten geweest zijn, die er toe geleid hebben, dat nu juist *negara, èlmu, buṅah, dudu*

---

[1]) Zie ook de oude en onoverzichtelijke materiaalverzameling bij A. F. Pott, Doppelung (1862), pp. 93 vlgg.

[2]) Vgl. ook Brandstetter, Die Reduplikation (1917), § 84; A. Sommerfelt, La langue et la Société, Oslo 1938, pp. 132 vlg.

[3]) Zie beneden, p. 459.

[4]) Zie bv. Ch. Bally, Linguistique générale et linguistique française (1932), p. 6.

[5]) Volgens Brandstetter, Die primitiven Schöpfungen ... (Wir Menschen ... VI), p. 13.

[6]) Over een en ander Remarks, pp. 195.

[7]) Vgl. ook Kiliaan, Javaansche Spraakkunst, p. 55.

ng., *negari, èlmi, binah, dédé* kr. werden [1]).

Missen we dus op IN. terrein in veel opzichten een ingewikkeld morfologisch systeem, dat in zijn betrekkelijke stabiliteit zo'n grote hulp is bij de opbouw van een taalvergelijkend stelsel, hebben we natuurlijk het klanksysteem, dat, hoewel in het algemeen minder stabiel dan het morfologische [2]), ook op IN. gebied onmiskenbare indicia van de onderlinge verwantschap dezer groep aan de hand doet, de bouw van de woorden — het vocabularium zelf is ook elders weinig stabiel — vertoont vele eigenaardigheden, die niet typisch IN. zijn, die niet als zo vaak in de oudere IdG. talen van de woorden, terwijl ze ten opzichte van de zaak waarvoor ze staan volkomen willekeurig zijn, terstond èn de taal waartoe ze behoren èn de morfologische kategorie verraden. We zagen boven, dat een van de moeilijkheden waarvoor de Indogermanist staat is de mogelijkheid van parallelle ontwikkeling van de verwante talen na de „ontbinding" van de oertaal, die vooral bij naverwanten het meest geprononceerd is. Zal deze parallelle ontwikkeling ook niet opgetreden zijn bij de elkaar in het algemeen zo na staande [3]) IN. talen, die eveneens een (hypothetisch) gemeenschappelijk uitgangspunt hebben? En dit nog wel te meer, daar hun bouw — althans m.i. — verschillende punten van overeenkomst vertoont met wat in vele streken op aarde typisch is voor „primitieve" woordbouw, misschien zelfs, maar dit is momenteel nog te onderzoeken, in wier woordbouw zoveel algemeen-menselijke „primitieve" procédés productief zijn geworden, waarbij nog komt, dat grote verschillen in cultureel niveau zich hier in aanmerkelijk mindere mate dan bij de IdG. volkeren hebben voorgedaan, en dat het „cultuurstadium" der IN. volkeren over het algemeen de genoemde „primitieve" tendenzen in de taal heeft bevorderd. Voor mij is het zeer de vraag, of we met dezelfde zekerheid waarmee we lat. *dīxī* voor een oorspronkelijke aoristus houden (op grond van de overeenstemming met gr. *edeixa,* oind. *adikṣi*), mechanisch dezelfde methode toepassende, bv. mal. *gĕmuruh, gĕmilaṅ, (turun-)tumurun, (tali-)tĕmali,* zoals dat wel gedaan is, tot „oude activa of aoristen of incohativa" mogen verkla-

[1]) Men merke op, dat het niet overal eender is: in het Manggarai is *i* in dergelijke gevallen juist niet beleefd. — Zie bv. ook Poensen, Gramm. der Jav. Taal, § 77.

[2]) Vergelijk ook de opmerkingen van Meillet, Les langues du monde (1924), Introduction.

[3]) Deze nauwe verwantschap maakt voor ons in menig opzicht het gebrek aan historische gegevens weer goed.

ren[1]). Voor mij rijst de vraag, of we, wanneer we bv. naast een verbreide „wortel" *cur* [2]) voor „'t lopen van water" in twee of drie talen *cir* of *cit* zien optreden, voor die „variaties van de wortel" wel herkomst uit de oertaal mogen aannemen, of dit niet onafhankelijke parallellismen kunnen zijn.

Ik sprak daar van cultureel stadium. Zoals de taal tot taak heeft niet alleen uiting te geven aan gevoelens en wil, maar ook aan gedachten, zo zijn er ook steeds en overal — in meerdere of mindere mate — naast affectieve tendenzen intellectuele. Maar niet alle gedachtenuiting staat op één lijn. Een taal, waarin nog geen hogere intellectuele waarden zijn uitgedrukt, moet daartoe eerst geschikt gemaakt worden, hetgeen vaak een langdurig proces is. Is een taal geschikt om zuivere gedachten zo adaequaat mogelijk weer te geven, dan is haar eigen een streven naar preciesheid, ondubbelzinnigheid, een voorkeur voor termen en wendingen die zo gering mogelijk emotioneel belast zijn; anti-affectieve tendenzen overheersen. Individuen, auteurs (en grammatici) werken zo aan de wording van schrift-, literatuur-, cultuur-, wetenschapstaal, bijna steeds een min of meer kunstmatig product, waarin getracht wordt, met welbewuste distantiëring en keuze uit de omgangstaal, met de vorming van veel nieuwe termen, een bepaald stadium, vaak een bepaald dialekt vast te leggen, een taal, die strakker, regelmatiger, meer aan traditie gebonden is dan de omgangstaal in haar diverse schakeringen. Maar een algemene intellectuele scholing van een gemeenschap gaat aan de taal van die gemeenschap niet voorbij. De „cultuurtaal" kàn in hoge mate „langue courante" worden, en de in spontane taal levende primitieve tendenzen belangrijk in toom houden, conserverend ten aanzien van een bepaald systeem werken.

Na deze algemene opmerkingen, die meteen als inleiding tot enkele kleinere opstellen mogen dienen, die ik over naverwante onderwerpen binnenkort hoop te publiceren — waardoor hun lengte enigszins geexcuseerd moge zijn —, ga ik nu, ter adstructie van het hierboven uitgesproken denkbeeld, over tot een bespreking van enkele details in de bouw van het Indonesische woord.

Na wat ik er elders [3]) over heb gezegd, kan ik hier volstaan met er in het kort aan te herinneren, dat kinder(Lall-)woorden, „kinder-

---

[1]) Over deze en dergelijke woorden hoop ik elders uitvoerig te spreken.
[2]) D.i. *tjoer*.
[3]) Remarks, pp. 170 vlgg., waar literatuur; zie ook boven, p. 419.

kamer"woorden, woordjes tegen geliefkoosde personen of dieren, namen van lichaamsdelen, namen van dieren (vooral kleine, speciaal vogels); emotionele uitroepen in familiaire conversatie e.a. in vele talen grote onderlinge gelijkenis in bouw vertonen: *titi* [1]), *papa* [1]), *tuti, miki, bubi,* en dergelijke; en dat dergelijke woorden in de algemene taal kunnen worden opgenomen. Vgl. bv. eng. *mama, dad, tata, baby, Billy, Micky, dicky, movy, dearie*; fr. *caca, chichi* „grimassen", *cucu, cucul* „bête", *dodo* „(kindert.) slaap", *dondon* „grosse femme", *fanfan* „petite fille", *gaga* „gâteux", *gnognotte* „zaak van slechte soort of van weinig belang", *kiki* „keel", *lolo* „(kindert.) melk", *maman, nanan* „chose bonne à manger", *néné* „sein (féminin)", *à la papa* „tranquillement", *quéquette* „membre viril", *quiqui* „keel" [2]). Zo vindt men bv. bij Oud-Indische grammatici *akkā* „moeder", dat men wel uit „eine dekkhanische Sprache" heeft willen afleiden [3]), in het Grieks is *akkō* een „eitles Weib" of = *mormō* „een spook, waarmee de verzorgsters van kleine kinderen hen bang maken", als eigennaam de verzorgster van Demeter, in de Romeinse overlevering was *Acca Larenti(n)a* pleegmoeder van Romulus en Remus; sommigen nemen nu een oeridg. woord *akka* „moeder" (Lallwort) [4]) aan, anderen houden de Latijnse *Acca* voor een uit de Etrurische godsdienst overgenomen figuur [5]), weer anderen hebben er op gewezen, dat dezelfde klank met overeenkomstige betekenissen in Klein-Aziatische talen voorkomt [6]). Lat. *anna* komt voor als „pleegmoeder", ook als godinnenaam; de Romeinen zelf legden tussen de naam van deze godin van aanvang en eind van het jaar en het woord *annus* „jaar" verband: er is veel moderne literatuur over het woord [7]): zoveel is zeker, dat een Lallwort *ana, ano,* en daarnaast vormen als *annis* etc. in Illyrisch, Messapisch, Grieks voorkomen, dat men daarom nog niet met Schulze [8]) aan Illyrische herkomst behoeft te denken, dat ook in het Mhduits *ane* als „grootmoeder, overgrootmoeder", in het Ohd. *ano* als „grootvader, etc.", als „Ahn", in het Oudpruis. *ane* als „oude moeder" voorkomt en dat de formulering oeridg. *an-* „Bezeichnung für männlichen oder weiblichen Ahnen" [9]) verder gaat dan „bewijs-

[1]) Typisch Lallwort.
[2]) Voorbeelden uit Bauche, o.c.
[3]) Petersb. Woordenboek, I, 108.
[4]) Walde-Pokorny, Vergl. Wtb. der IdG. Sprachen I (1930), p. 34.
[5]) K. O. Müller-W. Deecke, Die Etrusker, II, pp. 105 vlgg.
[6]) P. Kretschmer, Einl. in die Geschichte der Griech. Sprache (1896), p. 351.
[7]) Zie Walde-Hofmann, Lateinisches Etymol. Wtb.³ I (1938), p. 50.
[8]) W. Schulze, in Kuhn's Zs. 43, p. 276.
[9]) Walde-Pokorny, t.a.p., I, p. 55.

baar" is: „in verscheidene Idg. talen komt *an- ane, an(n)a* etc. voor als Lallwort; in het Germ. met de speciale bet. van Ahn(e)" ware m.i. correcter. Ook gr. *appha,* (kinderwoord) „pappa", ook door broers en zusters en verliefden onder elkaar gebruikt, te verbinden met got. *aba* „echtgenoot", waarvan het oorspronkelijke Lallwort-karakter door Uhlenbeck is verdedigd [1]), en een oeridg. *apa* (Lallwort) aan te nemen [2]), is onverantwoord, ten eerste op grond der klankwetten, want got. *b* en gr. πφ wijzen niet op idg. *p* en ten tweede: *aba, baba, apa, papa* en derg. zijn wel zeer verbreide „kinderwoorden" in de meest verschillende talen [3]). Zeer verbreid is *atta*: in het Sanskrit is *attā* „moeder; oudere zuster; oudere zuster van de moeder"; in het Grieks vindt men, naast *appa, appha, pappa, tata, tetta,* liefkozingswoordje, vriendelijke aanspraak van jonge mannen tot oudere; in het Latijn is *atta* „grand-père, ou plutôt grand-papa" [4]), in het Gotisch vinden we *atta* [5]) „vader", in het Ohd. *atto* etc. etc., en hoewel een *t* uit Skt., Gr., Lat. in de Germaanse talen regelmatig verschoven is, ook bij het woord *pitar-, pater-, pater-: fadar-,* dat een meer officieel woord voor „vader", „à valeur juridique et religieuse" [6]) was, is dat hier, als vaak bij dergelijke woorden [7]), niet geschied, wat zelfs Walde-Pokorny [8]) niet anders verklaart dan met: „*tt* durch stets danebenlaufende Neuschöpfung unverschoben"; niet alleen in Indog. talen, maar ook daarbuiten: turks *baba, ata,* bask. *aita,* hong. *atya* „vader", finn. *äiti* „moeder" [5]). Frequent als dergelijke woorden in allerlei talen zijn, zouden we, zoals zo vaak, nog wel meer voorbeelden hebben, als niet vele woordenboekschrijvers het verzamelen en optekenen er van nagelaten hadden. En zo vindt men door een groter of kleiner aantal IdG. talen vele termen van deze aard, zonder dat men in het algemeen heeft kunnen uitmaken of in „herkomst uit de oertaal" of in „parallele Neuschöpfung" de verklaring van de coëxistentie gezocht moet worden. De vraag is ook niet uit te maken: zolang er kleine kinderen geweest zijn, zijn er dergelijke woordjes geweest, waarvan het aantal

---

1) Paul und Braune's Beiträge 22, p. 188.
2) Walde-Pokorny, I, p. 47.
3) Zie bv. Remarks, p. 172, n. 3.
4) Ernout-Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine (1932), p. 80.
5) Zie de opsomming van dergelijke woorden („ein lallwort ohne geschichte, wie es fast in jeder sprache gibt") bv. bij Uhlenbeck, Kurzgef. etym. Wtb. d. Got. Spr.^{2} (1900), p. 18; vgl. ook B. Delbrück, Die IdG. Verwandtschaftsnamen (Abh. Sächs. Akad. XI), pp. 448 vlgg.
6) Ernout-Meillet, t.a.p.
7) Zie mijn Remarks, p. 178.
8) T.a.p., p. 44.

slechts beperkt kon zijn om redenen van artikulatorische en combinatorische aard; dat dus op verschillende plaatsen en in verschillende tijden een vocabularium met vele punten van overeenstemming vormt, dat vaak door ouderen wordt geïnterpreteerd, waarvan sommige woorden ook door ouderen in omgangstaal, vertrouwelijke taal (denk aan gr. *pappa, atta,* skt. *tāta, ambā* etc.) nog wordt gebruikt en waarvan sommige (bv. du. *amme* „min") in de algemene taal zijn opgenomen [1]). Maar juist door dit karakter zijn zij ongeschikt als bouwstenen voor de opbouw van de oertaal. Zij vallen buiten dat min of meer vaste fonds van woorden, op wier etymologische samenhang het soliede, hoewel hypothetische, geraamte van klankovereenstemmingen en -overgangen en flexievormen is opgebouwd. Voor de comparatieve Indogermanistiek dus van geen of zeer weinig belang, is hun zelfs in de literaire overlevering van een uitgesproken zakelijke, intellectuele, althans niet-huiselijke en niet-intieme aard nog betrekkelijke verscheidenheid ons een waarborg te meer, dat de oude IdG. volkeren en de IdG. zelf normale mensen waren met een normale taal, die rijker was dan de abstracties die het resultaat van onze vergelijkende taalwetenschap zijn, ons onthullen.

Dat het ook van deze en dergelijke woorden zelfs in de best bekende talen, als Duits, Frans, Engels, onbegonnen werk is de geschiedenis of de „uiteindelijke oorsprong", laat staan dan genetische samenhang of onderlinge ontlening te willen vaststellen, moge uit een enkel voorbeeld blijken. In Beieren is *dada* een uitroep van kinderen, „wenn ihnen etwas gefällt", als subst. *das ist ein schönes dada,* ook de hond wordt *dada* genoemd en 'n onbeschaafd mens een boeren-*dada* [2]); ned. *dada* is in kindertaal „dag", *dada gaan* is „uitgaan" [3]); in het Engels zijn *dad, dada, daddy* welbekende woorden voor „vader", *dada* („apparently of nursery origin; but the history is unknown" [4])) kwam voor als „good-bye!"; in het Frans vindt men *dada, dade* voor „dom", met vele afleidingen; *dada* als uitgangspunt van *dadaïsme,* klaarblijkelijk op het eerstgenoemde geïnspireerd; dan *dada, tatot, dia-dia* e.a. voor „paard", bijna steeds in kindertaal; in het Noors en Bulgaars is *dada* „kindermeisje", in het Servisch „moeder", in vele talen komt het verder nog voor. Maar in het Frans „schildert"

[1]) Zie ook Remarks, p. 172.

[2]) Schmeller, Bayerisches Wtb. I, 347; Grimm, Deutsches Wtb. II, 673.

[3]) Mij niet bekend; volgens Van Dale; het Wdb. d. Ned. Taal en Koenen kennen het woord *dada* niet.

[4]) New Engl. Dict., III, 1, p. 4.

de onomat. groep van *dand-* (*dandan, dandin, dandillon,* „belletje, clochette etc.") „oorspronkelijk" het geluid van klokken etc., vandaar het heen en weer gaan daarvan, dan ook dergelijke bewegingen van mensen, maar dan ook (*dandin, dando, dandelin* etc.), als de afleidingen van *dada,* „dom, onnozel, niais etc." [1]).

Kunnen we dus uit de studie van dergelijke termen uit levende goedbekende talen weten, dat zij weliswaar continuïteit vertonen, in zoverre dat ouders en ouderen telkens weer de geluidjes van kleine kinderen interpreteren en nabootsen op overeenkomstige wijze als zij dat reeds eerder in hun omgeving gehoord hebben en als hun eigen kindergeluiden door hun ouders en omgeving waren uitgelegd, en in zoverre dat er voortdurend dergelijke woorden in een meer of minder uitgebreide taalkring doordringen of zelfs in de algemene taal kunnen komen, enz. enz., men staat, gezien het zeer eenvoudige formele karakter van deze uitingen en hun relatieve beperktheid in aantal, gezien de mogelijkheid dezelfde klankcombinatie op verschillende wijze te interpreteren, er verschillende betekenissen aan te geven (*papa* „vader" en „pap" [2]) etc.), voor de onmogelijkheid hier strikte etymologieën te construeren van het type skt. *agām* = gr. *ebèn* „ik ging".

Maar nu in de IN. talen. Lallwörter, nursery-words etc. zijn daar zeker bekend, en ook daar is hun meest karakteristieke vorm die der eenvoudige verdubbeling: twee maal een zelfde open syllabe: jav. *bibi* „kindernaam voor bijvrouw", *nini* „grootmoeder; m'n beste"; *momok* „bietebauw, 'n kinderspook"; sas. *nini^s* „grootvader", *dede* „in slaap zingen" (fr. *dodo* „slaap"), kindert., kbat. *kètèk* „klein" [3]), Batav. mal. *momo* „boeman", soend. *momok* „schaaamdeel van 'n klein meisje" (evenals *pepe*), mal. *pepe* „e.s.v. koek", *no'no'* „een verbreid woord voor schaamdeel van 'n klein meisje", atj. *mam²* „(kinderwd.) gebak", jav. *mik* „(id.) zuigen", atj. *briṅ* „geluid v. tamboerijnen", *briṅ²* „(kindert.) tamboerijnen", mangg. *nana* „kind" [4]) etc. zijn zeer duidelijk woorden die tot deze kategorie behoren. Ten aanzien van mal. *susu* „vr. borst; melk"; *cucu* (*tjoetjoe*) „kleinkind", *bibi* „tante, vrouw van gevorderde leeftijd" e.a. zal men ook niet mogen aarzelen er oor-

---

1) W. v. Wartburg, Franz. Etym. Wtb. II (1934), pp. 4; 12.

2) Zie Remarks, p. 172.

3) Zooals bv. Schuchardt placht op te merken, mag men overeenstemming in klank tussen dergelijke woorden in genetisch niet verwante talen als argument voor hun „primitief" (deze term wekke geen misverstand!) karakter beschouwen (Elementarverwandtschaft).

4) Zie over dergelijke Elementargebilde ook Brandstetter, Bed. der all-IN. Lit. wiss., pp. 7 vlg.

spronkelijk woorden van deze soort in te zien, vgl. fr. *lolo* „melk", *néné* „sein féminin", *bibi* „ik", *chouchou* „terme d'affection"; voorts bv. skt. *cucuka-* „tepel" [1]), du. *zitze,* alb. *tsítse,* hong. *tsets, tsöts* „idem", mandingo (Afr.) *siso, sisio* „idem", vai (Afr.) *súsu* „idem" [2]). En ook hier zien we de wisseling en de veelvuldigheid van betekenis· die aan hetzelfde klankcomplex eigen zijn en die het etymologiseren bemoeilijkt (is er bv. etymologische samenhang tussen gr. *nem-ein* „toedelen", oind. *nam-ati* „buigen"?): mal. *mak, ma^s* is „moeder; tante; oude vrouw", jav. *mak* „moeder; vader"; mal. *mam* „aan de borst zuigen": atj. *mom* „vr. borsten, uiers"; wat heeft men aan een conclusie: wortelvariatie *mak*: *mam*?

Mogen we echter in een woord als *susu* een oorspronkelijk „primitief woord" zien, dan blijkt uit het feit, dat het in vele talen onveranderd voorkomt, dat het reeds vroeg in het algemene systeem van de taal is opgenomen en daardoor tevens aan „grillen" in klankverandering en „betekeniscumulatie of -overgang" is onttrokken; dan zou het te vergelijken zijn met een Latijns woord als *puppa* „pop", een „kinderkamerwoord", dat echter in de Romaanse talen is overgegaan (it. *pupa,* fr. *poupée, poupon,* etc.) en dat zich ook over Germaans gebied verbreid heeft: laatmhd. *puppe,* eng. *puppet,* ned. *pop* [3]). Maar nu zijn er in de IN. talen verscheiden algemeen gebruikelijke woorden, tot de algemene taal behorende uitdrukkingen voor lichaamsdelen etc., die, zoals ik reeds elders opmerkte, in gedaante overeenstemmen met dergelijke kindertermen en enkele daarmee vaak in vorm samenvallende semantische groepen: bv. mal. *pipi* „wang", *dada* „borst", *gigi* „tand". Zijn die woorden oorspronkelijk „primitief" of niet? En zou men de vraag bevestigend beantwoorden (elders, bv. sas. is *pèpè^s* „vrl. pudendum"), wat dan van bv. *(h)ati* „hart, lever", mal. *kaki* „voet, been" te denken? Want ook de vorm cons. + voc. + cons. + *i* komt in dergelijke termen vaak voor: du. *bubi,* zwits. *babi, bæbi,* eng. *baby, bubby* „tepel", *leggy* [4]); kindernamen als *Ati, Ankie*; vgl. ook IN. woorden voor genitalia als *puki* en *cuki,* en in 't Jav. is *kaki* ook „grootvader etc.". Voor zover deze woorden in vele IN. talen met dezelfde betekenis in de algemene taal in klankwettige vorm

---

1) Eventueel geen bouwsteen tot de reconstructie van de Austrische invloed op het Sanskrit.

2) Pott, o.c. p. 33. Vgl. mentawei *tottot* „vrouweborst".

3) Ook „vader" en „moeder", lat. *pater, mater* etc. zijn mutatis mutandis te vergelijken, zie Remarks, p. 172, n. 4. Zelfs met de interj. ned. *ach,* zw. *ack,* okerksl. *ag* zou dit het geval kunnen zijn.

4) H. Koziol, Hdb. d. engl. Wortbildungslehre (1937), § 416; § 46.

voorkomen, kan ons, wanneer we etymologiseren en deugdelijk materiaal voor klankregels zoeken, onverschillig laten, wat hun oorsprong is: we kunnen gerust een oerin. *susu*[1]) of *pipi*[2]) aannemen en de glottogonische speculatie omtrent de herkomst of oorsprong van deze woorden laten rusten. Maar bij andere woorden stoten we, taalvergelijkend te werk gaande, op moeilijkheden, die levendig herinneren aan overeenkomstige puzzles (betekenisverschillen, grillige vormveranderingen), waarvoor de dialektgeografie van Europese talen staat. Neem het woord *baba, baba*^{s}, dat in enkele IN. talen (Bis., Boeg., Mak., Bat., Atj., Maleg.) „mond" betekent (in het Bataks is het een onbeleefd woord), elders (Tag.) „kin", terwijl in het Javaans *bawa* „stem" beduidt. Het woord „erscheint überall in kongruenter zweisilbiger Form, es gibt keinerlei Hinweise auf ein kürzeres Lautbild" [3]), het maakt dus de indruk een oud reduplicatum te zijn en kan in vorm zeer wel tot de zo juist besproken groep behoren. De wisseling in betekenissen zou zich daartegen geenszins verzetten. Bij woorden voor lichaamsdelen in beperkte milieu's (dialekten etc.) vindt men meermalen een zekere vaagheid en wisseling in betekenis; hoe vreemd het ons op het eerste gezicht moge schijnen, dat men wang en kin, mond en lip niet voldoende uit elkaar houdt, toch zijn er duidelijke gevallen: „vele mensen weten niet precies wat lendenen, lies en wimpers zijn" [4]): lat. *bucca* „opgeblazen wang" > fr. *bouche* „mond"; fr. *gorge* „keel" ook > „hals, borst (van een vrouw)", het moderne dialekt-onderzoek heeft interessante voorbeelden aan het licht gebracht. IN. voorbeelden zijn bv. nog: jav. *ra(h)i* „gezicht": mal. *dahi* „voorhoofd"; *tian* en *pĕrut* „buik" en „ingewanden" etc. Er zullen ongetwijfeld ook, voldoende bekende, redenen van woordtaboe tot deze semantische (en fonetische) variaties hebben bijgedragen: „als iemand *Filip* heet, spreken zijne minderen het woord *lip* niet uit" [5]) en, gelijk bekend, bestaat van dit verschijnsel ook een cultureel aequivalent.

Vinden we zo bij IN. *baba(h)* reeds „semantische moeilijkheden", wanneer we met Brandstetter [6]) en Dempwolff [7]) het woord met andere willen gaan verbinden, neemt de onzekerheid zeer toe. De

[1]) Dempwolff, *t'ut'u* (Verg. Lautl. III, p. 158).
[2]) Dempwolff, o.c., III, p. 119. Elders, sas. *pèpè*^{s} „vr. genitalia".
[3]) Brandstetter, Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen (Luzern, 1906), p. 59.
[4]) De Groot, o.c. (zie p. 417, n. 3), p. 257. Bij fr. *gorge* spelen welvoegelijkheidsmotieven een rol.
[5]) Adriani, Verz. Geschr., II, p. 388.
[6]) Prodomus, p. 60.
[7]) Vergl. Lautlehre, III, p. 18.

eerste neemt er bij jav. *bawa* „stem" (klaarblijkelijk volgens Gericke en Roorda [1]) of Jansz [2]): *båwå* „stem, geluid; toestand, gesteldheid, aard, manieren, gedrag") en geeft bij jav. *bawa* „stem": bis. *baba* „mond" een semantische parallel uit het Malegasy. Maar, afgezien er van, dat hij zich geen rekenschap geeft van deze andere betekenissen, die zonder twijfel die van het leenwoord uit het Sanskrit, *bhāva-* „o.a. gedrag; toestand" vertegenwoordigen, of aantoont, dat men hier met verschillende woorden te doen heeft, en anderzijds de nevenvormen *sabawa, sĕbawa, subawa* „geluid of gedruis dat zich laat horen, teken van leven" verwaarloost, een *bawa* < **baba* met de betekenis „stem" zou even zo goed een van een woord voor „mond" onafhankelijk Lallwort of „nabootsend" [3]) woord voor „spreken" etc. kunnen zijn: vgl. gr. *babazō* „ongearticuleerd spreken", eng. *babble* „snappen (als een klein kind), wauwelen", du. *babbeln, pappeln,* fr. *babiller,* ned. *babbelen,* terwijl *baba, babbo, babe, bobe, boba* etc. elders of ook woorden voor „vader; moeder; oude vrouw, baby" opleveren: ital. *babbo* „vader", mhd. *bābe* „moeder etc." Op *bab(a)* „de eenvoudigste lippenarticulatie" zijn bv. in het Frans (inclusief dialekten natuurlijk) talrijke vormen ontstaan [4]) met betekenissen „lip, aangrenzend deel van het gezicht; enkele diernamen; dom; praatgraag"; ook een woord voor „kwijlen" en zo in vele Europese talen. Evenzo lijkt mij het door Dempwolff tussen tag. *baba* „kin" etc. en jav. *brabah* „luid spreken" („ruw, hard, (te) luid (onbeschaafd spreken)" Pigeaud [5]), die naar *grabah* „kort maar vrij hevig, krachtig . . ." verwijst) gelegde verband volkomen in de lucht hangend. „Wie . . . bat. *baba* „Maul" [6]) seinen Timbre der Unhöflichkeit erlangt hat, ist schwer zu sagen, in allen verwandten Sprachen ist es ein unverfängliches Wort, bald „Mund", bald „Lippe" bedeutend", zegt Brandstetter [7]). Ik weet het ook niet; een mogelijkheid is, dat de betekenis „opening van een pot" het woord een minachtende gevoelswaarde heeft gegeven, een andere is, dat het in het Bataks vroeger een woord was dat thuis behoorde in een door

---

[1]) Wdb., II, p. 708.

[2]) Jansz, Practisch Jav.-Ned. Wdb. s.v.

[3]) Woorden voor mond en lippen hebben meermalen een labiaal, de door de lippen voortgebrachte klank: lat. *beccus, bucca*; vgl. ook *abbare* en misschien ook *basiare* „kussen".

[4]) W. von Wartburg, Franz. Etym. Wtb. (1928) I, 192-3, 4 kolommen.

[5]) Pigeaud, Jav.-Ned. Hdwdb., s.v.

[6]) „mond (als men in toorn of met minachting spreekt), muil", Van der Tuuk, Bataksch-Nederd. Wdb., p. 371.

[7]) O.c., p. 71.

volwassenen geminachte sfeer; doch op louter mogelijkheden behoort men niet te bouwen.

Ook het oerIN. *bibiγ* „lip" [1]) zou een dergelijk reduplicatum kunnen zijn: Mal., Toba Bat., Mak. e.a. hebben het als *bibir* etc. „lip", vgl. ook boeg. *wiwe'*, atj. *bibi*, niass. *bewe* etc., in het Tag. is *bibig* „mond"; het lijkt mij gewaagd om, als Brandstetter [2]), op grond van atj. *bib* „de lippen vooruitsteken", in tag. *bibig* een „wortel" *bib* aan te nemen. Ter vergelijking diene, dat men in het IdG. niet tot één woord voor „lip(pen)" kan komen: het gr. *cheilos* is 'n geïsoleerd woord, het Indo-Iraans kent (skt.) *oṣṭha-*; het Latijn en de Germ. talen hebben lat. *labra, labia,* angs. *lippa,* du. *lippe,* ned. *lip* etc., een „terme populaire" [3]) (vgl. de dubbele consonant [4]), het vocalisme, de verschillende naast elkaar staande vormen). En wat de Indonesische woorden betreft, reeds Brandstetter betoogde [5]), dat de woorden voor kin, baard, lip, mond „in den MP. Idiomen einem bunten Wechsel unterworfen" zijn — mag hier nu boven bedoelde vaagheid in nomenclatuur of zg. taaltaboe of beide ten grondslag liggen —, en speciaal voor „kin" wisselen de uitdrukkingen zeer; naast tag. *baba:* bis. *solaṅ,* mak. *areṅ,* mad. *caṅkem,* jav. *jaṅgut,* mal. *dagu,* kbat. *isaṅ,* terwijl *caṅkĕm* in het Jav. „mond, bek" is, *jaṅgut* in het Mal. „baard", *isaṅ* in het Mal. „kieuwen". Vgl. in het IdG. gall. *gen* „wang, kin", o.iers *gin* „mond", got. *kinnus* „wang", skt. *hanu-* „kinnebak etc.", lat. *genae* „wangen", terwijl aan de andere zijde samenhoren lat. *mentum* „kin" en got. *munṭs,* ohd. *munt* „mond". En zo zou men ook de uiteindelijke oorsprong van jav. *ḍaḍa,* mal. *dada* „borst" in deze sfeer willen zoeken; het is bekend, dat er vele namen van lichaamsdelen op „volkstermen", argot- of „kracht"termen teruggaan, en dat consonantenverdubbeling (als in sommige IdG. talen) of reduplicatie met duidelijk expressieve werking vaak als zodanig dienen.

Etymologische moeilijkheden leveren bv. ook op: mal. *kĕniṅ* „wenkbrauwen": maleg. *handrina* [6]); mal. *bĕguk* „kropgezwel": tbat. *barut;* de woorden voor „tand": bat. *ṅiṅi,* mal. *gigi* etc. [7]), „oor" [8]), „staart": ngdaj. *ikoh:* maleg. *oho* en *ohy*: gajo *uki* en *uzi.* In dit verband zij

---

1) Zo Dempwolff, o.c., III, p. 29.
2) O.c., p. 59.
3) Ernout-Meillet, o.c., p. 488.
4) Zie boven, p. 420.
5) O.c., p. 52.
6) Brandstetter, Prodomus, p. 20.
7) Ibidem, p. 66.
8) Ibidem, pp. 61 vlg.

ook op de eenvoudige structuur [1]) gewezen van woorden als: mal. (etc.) *bini* „echtgenote, vrouw", *mamak* „oom, tante", *kakak* „oudere broer of zuster", *ibu* „moeder"; jav. *babu*; sas. *nina* „wijfje, vrouwlijk", *mama* „mannetjesdier, manlijk", het verbreide woord *ina* „moeder", tag. e.a. *ama* „vader". „Als Wort der „Ammensprache" kann gedeutet werden hova *baba* „Vater" zu IN. *bapa*" [2]), vgl. fries *beppe*. Voorts sas. *bito*ˢ, *bèto*ˢ, „penis", bal. *jaja* „koekjes", soend. *pińpiń* „bovenbeen", *pipilis, pipilińan* „slaap (v. h. hoofd", etc. En, naast een Atjehs kinderwoord voor „gebak" *mam*², bestaat *rum*², naast mal. *mam* „aan de borst zuigen" atj. *jib* [3]) „drinken" enz.; zijn *rum*² [4]) en *jib* als primitieve woorden of zijn ze het? Derhalve een verregaande overeenkomst in structuur van vele woorden in de algemene taal met woorden die in het IdG. in de regel tot beperkte taalkringen behoren.

In het Maleis bestaan enige tientallen *baba* en *tuftuf*-woorden, anders gezegd: woorden bestaande uit twee maal dezelfde syllabe. Hiervan is een deel zonder twijfel onom., Lautb., Lallw. etc., bv. *muńmuń* „schalbekken van omroepers" [5]), *ńahńah* „hijgen van moeheid", *ńańa* „gapen" [6]), *sińsiń* „gebruikelijke roep voor katten", *tińtiń* „munten doen klinken om hun echtheid te toetsen", *circir* [7]) „bel", *tońtoń* „houten of bamboekoker waarop geslagen wordt om de koelies te roepen", *bibi* „tante etc.", *cucu* [8]) „kleinkind", over *susu* „(vr.) borst, melk" zie boven, er zijn ook woorden bij als *caca* „versnapering", *namnam* „e.s.v. vruchtboom", *tińtiń* „huppelen, huppeldans", *bubu* „e.s.v. fuik", *sumsum* „merg", waarin men de „populaire verdubbeling" zou kunnen zien, die, zoals we zagen, bij woorden met dergelijke betekenis in allerlei talen voorkomt; *cincin* „ring" (tg. *sinsin*, ojav. *ciñcin* naast *kuńkuń* „id.") evenzo (vgl. du. kindertaal *gińgiń* „idem", fr. *carcan* „halsring", skt. *kańkaṇa* „ring"); *galgal* „driftig, haastig" kan als iteratief-intensief-reduplicatie worden opgevat, in die richting ook wel *ńèkńèk* „sukkelen" en *ńutńut* „leuteren, talmen". Maar *gańgań* „iets bij het vuur houden om het te warmen of te drogen" (in het Jav. is *digańgań* echter „gescheiden (van vech-

---

[1]) Zie ook de opmerkingen van Brandstetter, Die primitiven Schöpfungen ..., speciaal p. 23, die, zoals ik achteraf zie, eenzelfde opmerking maakt.
[2]) Dempwolff, Verg. Lautl. II, p. 97.
[3]) D.i. *djib*.
[4]) Niet in Hoesein, Atj. Wdb.
[5]) Zie ook Wilkinson, Dict., II, p. 146.
[6]) Zie Remarks, p. 158.
[7]) D.i. *tjirtjir*.
[8]) D.i. *tjoetjoe*.

tende personen), in het TBat. „wijd uit elkaar, van getimmerde planken", vgl. mal. *rĕṅgaṅ* „open (van een naad)", min. *caṅgaṅ* „scheiding", terwijl ook min. *gaṅgaṅ* „tussenruimte" betekent); *pimpin* en *tuntun* „bij de hand leiden", *pupu* „verwantschapsgraad" (*saudara sĕpupu* „eigen neef of nicht") hebben hetzelfde uiterlijk. Vergelijk ook jav. *dandan* „gekleed", tag. *baṅbaṅ* „kanaal", *liplip* „ondergaan der sterren", *palpal* „kaal zijn", etc. etc. Hoe voorzichtig de etymoloog die met gegevens, aan anderen ontleend, moet zijn, blijkt bv. uit *kiṅkiṅ*, volgens sommigen [1]), „een poot oplichten zoals een hond doet", wat men, gezien *kèṅ* „klanknab. w.... van een hond die zich bezeerd heeft" [2]), met atj. min. *kèṅkèṅ* „janken van honden", jav. *kèṅkèṅan* „idem", zou willen verbinden — omdat keffen en de poot optillen vaak samengaan — en waarvan ojav. njav. *kiṅkiṅ* „smart hebben, treuren" dan een overdrachtelijke betekenis zou vertegenwoordigen!; elders [3]) worden echter de betekenissen van mal. *kèṅkèṅ* opgegeven als „dislocated and sticking out (of a bird's wing), raising a foot or pan off the ground; putting a knee over the other knee", waarnaast *mèṅkèṅ* „staan of gaan met de benen wijd uit elkaar"; maar mak. *kiṅkiṅ* betekent „de sarong eventjes oplichten bij het lopen", min. *k.* ook nog „(van kleine kinderen) de ouders aan het lichaam hangen en steeds volgen". — Wat dwingt tot „etymologische samenhorigheid" (in de gebruikelijke zin des woords) van tbat. *taltal* „hakken" met min. *gatal* „jeuking; jeuken", daj. *kotal* „stotteren", ojav. *tatal* „brok"? [4]). En het van oorsprong Perzische *bulbul* „een soort van nachtegaal" valt niet uit het kader.

En al mag men dan bij grondwoorden waarvan afleidingen met adjectieve of verbale waarde [5]) worden gevormd meermalen een iteratieve of intensieve „grondbetekenis" van de verdubbeling menen terug te vinden, althans willen zoeken (bv. mal. *junjuṅ* „op 't hoofd nemen", soend. *puṅpuṅ* „in menigte komen", *rogrog* „te zamen stromen", kbat. *larlar* „zeer uitgebreid", *gĕrgĕr* „koken"), bij verscheiden andere gevallen lijkt mij voorlopig de veiligste formulering deze: verdubbeling van een eensyllabige wortel (zonder of met assimilatie e.a. verschijnselen, bv. mal. *dindiṅ, gĕṅgam*) is in de IN. talen een welbekende wijze van woordvorming; de semantische groepen, waartoe de op

[1]) Woordenboeken van Klinkert en Van Ronkel.
[2]) Klinkert.
[3]) Wilkinson, I, 558.
[4]) Brandstetter, Das Sprechen und die Sprache, p. 23.
[5]) Zie ook Brandstetter, Wurzel und Wort, § 77.

deze wijze gevormde woorden behoren, vallen ten dele op merkwaardige wijze samen met die welke we uit „het IdG." en moderne Europese talen als zodanig gevormd kennen, doch op IN. gebied is de omvang van het verschijnsel ruimer [1]). Dat dit voor de comparatieve linguist en etymoloog een brede marge van onzekerheid betekent moge nu duidelijk zijn [2]).

Een andere groep van woorden, die zich aan regelmatige etymologie onttrekken, is die der primaire interjecties [3]), in de IdG. talen eveneens hoofdzakelijk in volks- en omgangstaal, minder in cultuur- en literatuurtaal aan te treffen; reden waarom we ze in oude literatuur, met uitzondering van komedies etc. weinig vinden. In deze taalfamilie zijn, ook in jongere perioden, deze uitroepen (*a, o, ach, iè, uh, eia, aji* etc.), in menig geval ook de zg. onomatopoëtische interjecties, dwz. die welke een reactie zijn op geluiden, bewegingen, lichtverschijnselen (*boem, plof, pats, rits, futs, flap, floep* etc.), in de regel duidelijk van de andere woordsoorten, zo al niet in uiterlijk dan toch in gebruik, te onderscheiden. In het Litaus, waarin de tweede soort zeer frequent is [4]), bestaat er ook een eigen formele kategorie voor; in deze taal, waar ook vele verbale afleidingen ervan in gebruik zijn, ontstaan nog steeds nieuwe woorden van deze groep. Overbodig te zeggen, dat dit ons tot grote reserve verplicht bij pogingen dergelijke uitdrukkingen, die in IN. eveneens wèlbekend zijn, tot oervormen terug te brengen. Jav. *pis* „roep om 'n kat weg te jagen" en mal. bat. *pus* „idem" mogen niet als voorbeeld van wortelvariatie compareren. Al wat men, dunkt mij, kan zeggen is, dat deze roep, die evenzo in het Serbo-Kroat. voorkomt [5]), ook in IN. idiomen verbreid is. En op grond daarvan bestaat de mogelijkheid, dat *pusa* „kat" in een aantal IN. talen een parallelle ontwikkeling vertegenwoordigt [6]). Woorden als jav. *cus* (*tjoes*) „floep", *ñus* (*njoes*) „idem", *cus* (*tjoes*), *ñus* (*njoes*) „sissen", *coscosan*, *crocrosan* „met dikke druppels vallen", *crit* (*tjrit*), *crot, crut* „plens", *lĕp* „floep", *lĕr*: *anlĕr* „aangenaam zachtjes" late men bij de „opbouw van de oertaal" met rust; eveneens kbat. *ripas* „weg!" en *lĕpus* „ont-

1) Over de betekenis ook Brandstetter, W. u. W. § 78. Natuurlijk kan een vroeger expressieve formatie „verzwakte" betekenis gekregen hebben.

2) Men overwege bv. eens de combinaties bij Brandstetter, Das Abstraktum, p. 20 onder „Das Vergehen".

3) Dwz. niet van andere woorden of groepen van woorden afgeleide.

4) Zie Remarks, p. 169.

5) Zie de verzameling Scheuchrufe bij E. Schwentner, Die primären Interjektionen in den IdG. Sprachen (1924), p. 43.

6) Vgl. echter Dempwolff, Vergl. Lautl. III, p. 123.

snappen" [1]) (vgl. ook de mal. Scheuchruf *puspas*); al zou jav. (*mak*) *lĕs* „fft", ouder jav. *jag lĕs*: *lĕslĕs* „vlug vooruitkomen", *ṅglĕlĕs* „stil wegsluipen, in zwijm vallen" volgens een of ander woordvormings-procédé met bv. mal. *lĕsah* te verbinden zijn, zo'n combinatie, waarbij het toeval zeker niet uitgesloten zou zijn, zou geen waarde hebben. Er worden ook afleidingen van gevormd: jav. dial. *jisjisan* „niets van elkaar willen weten" bij *jis* „bah"; jav. *ṅĕcrèkakė* „rammelen (ijzer)", *ṅĕtrèk* „boeien"; *ṅĕbruki* „vallen op" bij *bruk* „boem" etc.; dat in die gevallen, waar de interj. ons niet (meer) bekend is of het semasiologisch verband niet (meer) duidelijk is, etymologiseren van dergelijke woorden slechts gissen is, behoeft niet te worden opgemerkt. Evenmin, dat uitdrukkingen, die er krachtens hun betekenis geen aanleiding toe schijnen te geven, toch van onomat. of interj. afkomstig kunnen zijn: bv. volgens Brandstetter [2]) is daj. *petak* „wereld" af te leiden van *tak*, interj. voor „hakken" (gajo *tak*) : pamp. *taktak* „weghakken", soend. *petak* „tuinperk" (mogelijk, meer niet); mal. *tĕmpap* „breedte van een hand": vgl. *ĕmpap* „slaan op (met hand of met pagaai", *sapĕ(lĕ)mpap* „de breedte van de hand (als maat)"; op grond van tbat. *topap* en mal *tĕmpap* een Oeraustron. vorm aan te nemen [3]), is onvoorzichtig. Indien Brandstetter's [4]) vermoeden, dat jav. *blĕg* „geheel en al", *kablĕg* „ten laste gekomen van", een betekenisontwikkeling vertegenwoordigt van de interj. *blĕg* „boem" juist is, zou men een Nederl. uitdrukking als *knal* in de taal der opgeschoten jeugd kunnen vergelijken; maar als er een samenhang gevoeld wordt tussen een woord als soend. *dĕdĕg* „gestalte" en een interj. (hier *dĕg* „opstaan" [5])), waar eindigt dan deze „primitieve" invloed?

Zo zou men, dunkt mij, tegen een aantal van de door Dempwolff in zijn nuttige en van veel toewijding getuigende Vergleichende Lautlehre opgestelde Oeraustronesische vormen op grond van bovenstaande overwegingen bezwaar kunnen maken. Bv. tg. *namnam* [6]) „smaak", tb. *namnam* „proeven" met sa'a (melan.) *nana'* „essen (Kinder-Wort)" te verbinden lijkt geheel onaannemelijk; dat Polyn. woorden voor „zoet zijn (van kinderen)" en „onduidelijk spreken (idem)", *nani'*, met mal. etc. *ñañi* (*njanji*) „zingen" tot één oorsprong zouden

---

[1]) Brandstetter, W. u. W. § 45, I.
[2]) Brandstetter, Bed. der all-IN. Lit. wiss., p. 19.
[3]) Dempwolff, o.c. III, p. 135.
[4]) Brandstetter, Das Abstraktum in den IN. Spr. (1933), pp. 9 vlg.
[5]) Brandstetter, ibidem, p. 18.
[6]) O.c. I, p. 113; III, p. 107.

teruggaan [1]), niet meer dan een vage mogelijkheid; woorden voor „luid lachen", „kraai" en „kakelen" tot een IN. oervorm *gagak* „vogelstem" te verenigen en met Melan. en Polyn. woorden voor „papegaai" te verbinden [2]) wil niet meer zeggen dan „in het Austron. taalgebied wordt de klankcombinatie *gagak* gebezigd om aan te duiden..."; desgelijks bij *gukguk* „diergeluid" [3]); zo ook met wat bv. onder *hakhak* „gelach" en *hikhik* „gegichel" staat [4]); hoe de verhouding tussen mal. *ayah* en jav. *yayah* „vader" ook is, een formans *y* + de woordstam *ayah* is het laatste m.i. zeker niet [5]). Volkomen onzeker lijkt mij de gemeenschappelijke herkomst van melan. *aṅa* „de mond openen" met jav. *maṅap* „de mond wijd open", mal. *ṅap, ṅap², ṅĕṅap* etc. [6]) „hijgen, naar adem snakken" etc. [7]), vgl. *ṅaṅa* en derg. [8]); zo ook die van jav. *slisiban* „fout" en fidji *sisiva* „afglijden", of, al zijn dit waarschijnlijk geen „primitieve" woorden (maar waar is de grens?), die van jav. *tliti* „afstammend van" en mal. *titian* „bruggetje" [9]); ook de combinaties onder *tuntun* [10]), *t'akt'ak* [11]), *d'amd'am* [12]) e.a. komen mij niet waarschijnlijk voor; evenmin die onder *ṭakṭak* [13]), of die onder *miymiy* [14]). Soend. *gap* is „hap!", dan ook een „ww. tussenwerpsel" voor „happen", dat jav. *gapgapan* „graaien naar" en *gagap²* „op de tast" „op zo'n interjectie gebouwd" zijn is geenszins uit te sluiten [15]), maar zijn deze vormen oerverwant met boeg. *gaˢgaˢ* (< *gapgap*) „stamelen" en kbat. *gapgap*, zoals Brandstetter suggereert [16])?

De vraag, die ik ook hier zou opwerpen: waar ligt de grens tussen het primitieve en het relatief stabiele en arbitraire [17]) taalsysteem, waaruit

---

1) O.c., III, p. 108.
2) O.c., III, p. 51.
3) O.c., III, p. 56.
4) O.c., III, pp. 60; 64.
5) O.c., II, p. 107; III, p. 13.
6) Vgl. ook Wilkinson, A Malay-English Dict. (1932), II, p. 170.
7) Dempwolff, o.c., II, p. 40; III, p. 15.
8) Zie boven, p. 443.
9) O.c., III, p. 128.
10) O.c. III, p. 143.
11) O.c., III, p. 147.
12) O.c., III, p. 47.
13) O.c. III, p. 144.
14) O.c. III, p. 106.
15) Ook ned. *hap(pen)*, lat. *capio* „nemen", gr. *kaptō* „gretig happen" etc. worden tegenwoordig als „Lautgebärde des raschen Zugreifens, Schnappens" verklaard. Vgl. ook Esser, Klank- en vorml. v. h. Morisch, I, p. 40 *ṅgapo* „kat", *kapo* „klauw" „wellicht... een woord dat een indruk... weergeeft (grijpbeweging)".
16) Brandstetter, Sprachvergl. Charakterbild, § 58.
17) Over deze term De Saussure, Cours de linguistique générale, p. 100 vlgg.

het „affektfreie verstandesmäßige" spreken bij voorkeur put, is, zoals mij nader blijkt, ook op ander terrein te stellen. Een van de meest opvallende eigenaardigheden van het Chinook is het veelvuldige gebruik van „attributieve toevoegingen" bij een beperkt aantal verba met zeer algemene betekenis; de meeste van deze „toevoegingen" zijn klaarblijkelijk oorspronkelijk onomatopeeën; het is soms niet duidelijk of men met een ingeburgerd woord of met een individuele schepping te maken heeft; vaak hebben ze 't karakter van uitroepen: voorbeelden (vertaald) „now *plemm,* flies were about his mouth"; „*tcx*⁴, was het geluid van de voetstappen". „The frequent use of such onomatopoetic words and the occurrence of new words of the same kind (such as *ti′ntin* „clock, watch, time" . . .) suggest that in Chinook the power of forming new words by imitative sounds has been quite vigorous until recent times". Zo vindt men *he′hc* „lachen", *cix* „ratelen" etc., maar het is moeilijk uit te maken „where the purely onom. character ceases, and where a more indirect representation of the verbal idea by sound begins". „I think", zegt Boas [1]), „a distinct auditory image of the idea expressed is found in the following words" (volgen woorden o.a. voor „vol, helder, luid, uitgeput, niet zwaar, rond"). In een toegevoegde lijst van deze woorden [2]) compareren „actions and processes accompanied by noises; descriptive words (full, no noise, strong, empty, round e.a.), words expressing states of mind and body, color-terms", en varia. Vele zijn geredupliceerd, o.a. „hoesten, lachen, schudden, rond". „It seems likely that, in a language in which onom. terms are numerous, the frequent use of the association between sound and concept will, in its turn, increase the readiness with which other similar associations are established, so that, in the mind of the Chinook Indian, words may be sound-pictures which to our unaccustomed ear have no such value".

De etymologische grilligheden van verscheiden woorden met „wortelverdubbeling" in Archipeltalen kan m.i. ook nog met het volgende worden toegelicht. Brandstetter [3]) wil daj. *ñamä* „mond" verbinden met min. *kiñam* „met de lippen even proeven" en *ñamñam* „gulzig eten", terecht? Zelf maakt hij reeds, naar aanleiding van mak. *muncen* „snuit": bal. *monmon* de opmerking [4]): „das gibt Anlass, die

---

[1]) Franz Boas, Chinook, in Boas, Handbook of American Indian languages I (Washington 1911), pp. 627 vlgg.

[2]) pp. 630-633.

[3]) Brandstetter, Prodromus, § 59; vgl. ook Das Sprechen und die Sprache, p. 6.

[4]) Prodromus, § 59.

Wurzeln *mon* und ... zu statuiren, es wäre allerdings wünschenswert, dass zur Erhöhung der Sicherheit noch eine größere Zahl von Hinweisen gefunden würde". Is bis. *kolkol* „vissehuid" wel bewijzend voor de analyse *kul* + *it* van *kulit* „huid" [1]) ? „Die Wurzelverhältnisse der Bezeichnungen für ‚Haar' sind sehr bunt" [2]), naast bis. *bolbol* „lichaamshaar", bat. *bukbuk* „idem", tag. *bolbol* „schaamhaar", il. *dutdut* „lichaamshaar", staan tag. bis. *balahibo* „lichaamshaar", mal. *rambut* „hoofdhaar", mal. *rambu²* „haren op een vrucht of op het menselijk lichaam" en verscheidene andere. Formuleert men onze kennis of onkunde op dit punt als „wortelvariatie *bu-*: *but-*: *buk-* etc.", dan is daarmee nog niets verklaard. Dan de woorden voor vleugel: mad. *banban*: bat. *habon* < *kabon* of *kabĕn*, waarnaast tag. *pakpak* en mal. *kĕpak* „vlerk"; van dezelfde wortel *pak* wordt nog „hamer" (bis. *pakpak*) afgeleid, zegt Brandstetter [3]); m.i. is hier zowel het kleppende, klappende van de vleugel als het tikkende geluid van de hamer met dezelfde klankcombinatie weergegeven; of in het systeem van het Oerindones. *pak* „I vlerk, vliegen, II vin [4]), III hamer" bestond op dezelfde wijze als in het IdG. bv. *deik¹-* „I richten, II aanwijzen, III woorden richten tot" is uit deze gegevens niet op te maken. Maar is nu de „wortel" *ban* in mad. *banban* etc., atj. *banban* „vlinder", mal. *tĕrban* „vliegen" etc. ook geluids- of bewegingsimitatief van oorsprong?; is op deze gegevens meer te bouwen? Dergelijke gedachten komen op bij de lezing van de paragraaf over grondwoorden en wortels in Adriani's Spraakkunst der Bare'e-taal [5]), waar o.a. op het voetspoor van Vreede [6]) en Hazeu [7]) de wortel *l/j . r* (*lar, lĕr, lir, lur, ler, lor, jar* etc.) wordt geconstrueerd voor „zich in de lengte uitstrekken, uitgebreidheid in de ruimte", begrippen, waarvan men, althans op het eerste gezicht, niet geneigd is aan te nemen, dat zij door onomatopeeën, Lautbilder, Lallwörter etc. zullen worden uitgedrukt. Adriani vat hier samen o.a. mal. *ilir*, bar. *ili* „stromen, stroomaf gaan", mal. *ular*, bar. *ule* „slang", mal. *ulur*, bar. *uyu* „neerlaten", mal. *jalar*, bar. *joyo* „kruipen", bar. *lolo* „puntig", *yoyo* „spits uiteinde", mal. *liur*, bar. *uĕlu* „speeksel", bar. *jiji* „in orde opstellen" etc. Als de bedoeling van het opstellen van dergelijke combinaties is

---

1) Zoals Brandstetter, Prodromus, p. 47 vermoedt.
2) Ibidem, p. 41.
3) Ibidem, p. 40.
4) Bis. *kapai*, bat. *hapi²*, zie Brandstetter, t.a.p.
5) Adriani, Spr. d. Bare'e-taal, § 49, pp. 107 vlgg.
6) Vreede, Over de Wortelwoorden in de Jav. taal, bl. 7 vlgg.
7) Hazeu, Bijdrage tot de kennis van het Javaansche Tooneel, bl. 22.

om volgens de in het begin van dit opstel zeer kort beschreven methode opheldering te verkrijgen omtrent de voorhistorische ontwikkeling van de bestudeerde talen, moet men zoveel mogelijk alle overeenkomst elimineren, die toevallig, slechts een mogelijkheid kan zijn; welnu, in Inlaut is bar. *j* veelal ontstaan uit *y*, ook vaak is *j* representant van de „*RDL*-klank", hij wisselt met *l* [1]), de *y* vertegenwoordigt de „*RDL*-klank", de oorspronkelijke indon. *y* is uit *l* ontstaan [2]); dat *lolo, yoyo, jiji* alle drie tot de √ *l* . *r* behoren is dus slechts een van vele mogelijkheden; ze kunnen ook nog van oorsprong reduplicata zijn. Voorts is hier, zoals helaas zo vaak in etymologische combinaties, geen rekening gehouden met de betekenissamenhang; dat woorden voor „stroomafwaarts gaan", „puntig", „speeksel" alle hun naam ontlenen aan een zeker „zich uitstrekken in de ruimte" is een vage mogelijkheid, waarop zich niet laat bouwen; is de combinatie van Dempwolff [3]): mal. *salur* „watergoot": tag. *salog* „modderpoel", *ilog* „rivier": hova *alu* „gieten": mal. *alir* „vloeien" op zich zelf minder waarschijnlijk?; is de „gelijkenis" tussen mal. *ular*, jav. *ula* „slang" en mal. *ulat* „worm, rups, insect", jav. *ulĕr* „rups, worm" minder curieus? Is hier een draad van Ariadne te vinden? De combinaties bevredigen niet: heeft dit z'n oorzaak alleen hierin, dat Adriani zich een „wild etymoloog" betoont, zoals ook de Indogermanistiek ze kent; ligt het aan de stof zelf?

Naast de zo juist besproken verdubbeling van eensyllabige gehelen, typen *dada* en *tuftuf*, en het nog te noemen type *kĕkal*, komen, gelijk algemeen bekend, ook (volledige) verdubbeling van grondwoorden, type *mata*², en reduplicatie [4]), type *lĕlaṅit*, zeer veel in de Indonesische talen voor. Daar ik mij voorstel, hierover spoedig afzonderlijk te publiceren, beperk ik mij hier tot enige opmerkingen in het kader van dit opstel. Gaat men af op enige veelgebruikte Maleise grammatika's, dan vindt men in deze taal behalve enkele gevallen, waarbij de enkele vorm niet voorkomt (mal. *anai*² „witte mier"), voornamelijk of alleen vermeld het welbekende type *kuda*² (uitdrukking van een gelijkenis). Dit is echter, zoals ik elders uitvoeriger hoop uiteen te zetten, onjuist. Verdubbeling of reduplicatie komt als woordvormingsprocédé in het Maleis zeer veel voor, en wel bij diernamen, plant- en

---

1) Adriani, o.c., pp. 81 vlg.
2) Adriani, o.c., pp. 62 vlgg.
3) Dempwolff, o.c., III, pp. 148; 14.
4) Op deze wijze zou ik de termen verdubbeling en reduplicatie willen gebruiken.

boomnamen, bij woorden voor gereedschappen, gebruiksvoorwerpen, onderdelen van een huis of een schip enz., benamingen voor versnaperingen en gerechten, bij uitdrukkingen voor lichaamsdelen, voorts bij woorden voor „kwade geest, clown, prostituée, droesem, laatste vonk, vogelverschrikker" en enkele andere [1]). Deze groepen (en de geredupliceerde woorden gaan daarin geheel op) behoren over het algemeen tot het taalgoed van de eenvoudige man, van de aan concreta hangende geest, die daarnaast echter in flora en fauna, in eenvoudige „techniek", in voor hem belangrijke dingen des dagelijksen levens goed thuis en wel van vocabularium voorzien is; ze vertegenwoordigen begrippen, die voor hem een zekere affectieve waarde hebben: abstracta vindt men er niet bij, wel lichaamsdelen, spijzen (lekkernijen vooral), een paar depreciërende termen etc. [2]).

Het zou niet juist zijn te beweren, dat reduplicatie en verdubbeling van grondwoorden alleen Indonesisch is. Van het grammatikale procédé (perfectum bv.) afgezien, kennen de oude IdG. talen eveneens reduplicatie, en wel bijna uitsluitend bij technische en nabootsende, expressieve of affectieve woorden. Ik geef enige voorbeelden: in het Sanskrit: „certaines catégories de noms présentent des redoublements variées, d'origine expressive: onomatopées, bruits, instruments, noms d'animaux; aussi des termes médicaux, des ethniques, des sobriquets divers", zegt ook Renou [3]), aan wiens voorbeelden ik toevoeg: *tittira-, tittiri-* „patrijs, veldhoen", *bambhara-* „bij", *kukkuṭa-* „haan", *ḍuṇḍubha-* „een hagedis", *p(h)upphusa-* „long", *pippala-* en *cūcuka-* „tepel", *kukkundara-* „'n deel van de ruggegraat", de boom- en plantnamen *pippala-, barbaṭa-, kukuṭa-*; *karkari-* „e.s.v. luit" (*karkara-* is

[1]) Achteraf neem ik kennis van de opmerking van L. Tobler, Ueber die Wortzusammensetzung, Berlin 1868, p. 9: „als bezeichnung lebhafter aber etwas verworrener sinneseindrücke, in mehr oder weniger onomatopoetischer oder interjectionaler weise" gaan Europese talen met bv. Siamees samen, ... „und das bedeutsame ist eben nur, daß jene bei dieser anwendung so ziemlich stehen bleiben, während die andern des princip viel weiter gehend ausbeuten. Zunächst fließen daraus in den natursprachen eine menge namen von Körpertheilen ..., für familienglieder, und zwar nicht bloß aus der Kindersprache; ... für thiere, von der stimme und andern eigenschaften, und von musikalischen instrumenten ... endlich namen von farben".

[2]) Al gaan volledige verdubbeling en reduplicatie in menig opzicht parallel, dit wil niet zeggen, dat er bij doubletten geografische en dialektische promiscuïteit bestaat. Grotere lexikografische nauwkeurigheid ware hier vereist. Zie bv. Wulff, Acta Orientalia, IV, p. 262: in Perak reduplicatie tegenover verdubbeling elders. Ook Wilkinson geeft menige opmerking over de verbreiding der vormen.

[3]) L. Renou, Grammaire sanscrite (1930), I, p. 192; vgl. ook Wackernagel, Altindische Grammatik, II, 1, pp. 7 vlgg.

„hamer", *karkarī-* „waterkruik"), *ḍiṇḍima-* „e.s.v. trommel", daemonennamen: *kukundha-*, *kukūrabha-*, 'n ziekte (in de mond) *pupputa-*. Griekse voorbeelden zijn o.a. *mormuros* „e.s.v. zeevis", *araris* „spin", *epops*, *apaphos* „hop (vogel)" *gergerimoi* „rijpe olijven"; *gergeros* „luchtpijp", *gargareon* „huig (in keel)", *mormō* „vr. daemon waarmee men kinderen bang maakt", *mormolukeion* „boeman", *borboros* „modder", *gorgura* „onderaardse gevangenis, riool", *gargara* „hoop", *giṅgras* „dwarsfluit", *giṅglumos* „scharnier", *kakkabè* „pot, ketel". Hoewel er ook enkele woorden bij zijn met andere betekenis, bv. *opōpè* „het zien" en enkele adjectiva (bv. *etètumos* „waar"), overheersen ook in deze taal genoemde betekenisgroepen. Het Latijn, dat bij dergelijke termen veel vaker inwendige consonantverdubbeling vertoont, kent toch reduplicatie (en zelfs verdubbeling), en wel, afgezien van onomatopoëtische vogelnamen als *turtur* en *cuculus* en geluidsnamen als *cucurru* „hanegekraai", *susurrus* „het fluisteren, gonzen", in diernamen: *cancer* „kreeft", *lolligo* „inktvis", *sisarra* „schaap ouder dan een jaar", plantnamen: *cucumis*, *cucurbita*, *farfara*; voorts *titio* „stuk brandend hout uit de haard genomen" [1]), *cincinnus* „haarlok, gekunstelde opsmuk", *quisquiliae* „afval, uitschot (ook overdr.)", *furfur* „vliesjes van 't graan" („surtout technique; mot expressief" [2])), *girgillus* „deel van een toestel om water te putten", *gingrīna* „e.s.v. fluit", *poples* (vermoedelijk) „knieholte", *gurgulio* „luchtpijp", *gingīva* „tandvlees", *pipinna* „kleine penis" (kinderwoord), *tetricus*, „met somber gelaat" [3]), *baburrus* „dwaas", *balbus* „stamelend", *murmillo* of *mirmillo* „e.s.v. gladiator", *tottonarius* „(in de soldatentaal) e.s.v. paard". Wederom een vergaande overeenkomst met boven bedoelde Maleise en andere Indonesische uitdrukkingen!

Dat het type tot de OerIdG. periode teruggaat is duidelijk: er zijn namelijk enkele zodanige overeenstemmingen, dat men een etymologie kan bouwen. De technische term voor „wiel" bv. is zonder twijfel een oud reduplicatum: oudind. *cakra-*, aw. *čaχra-*, gr. *kuklos*, angsaks. *hweohhol*, *hweowol* etc. wijzen op *k^uek^ulo-*; zo ook het woord voor „bruin" en „bever": oudind. *babhru-*, opr. *bebrus*, lit. *bebras* en *bebrus*, ohd. *bibar*, lat. *fiber* en *feber* etc., maar hier komt men reeds niet tot één „oervorm": in sommige talen wijst de reduplicatie-syllabe op **bhe-*, elders op **bho-*, weer elders op **bhi-*, de Germaansche *i*

1) Vgl. Lactantius 4, 14 „*titionem* vulgus appellat extractum foco torrem semiustum et extinctum".
2) Ernout-Meillet, Dict. s.v.
3) Ibidem, p. 995 „adjectif expressif sans étymologie certaine".

is in dit punt voor tweeërlei uitleg vatbaar. Bij andere woorden blijkt er wel een zekere samenhang, maar zijn er verschillende „etymologische moeilijkheden": lat. *gurges,* gen. *gurgitis* „draaikolk, maalstroom" bijvoorbeeld wordt algemeen [1]) opgevat als een formatie met „gebroken reduplicatie" bij de wortel *g^{u}er-* „inslikken, verzwelgen" evenals gr. *barathron,* hom. *berethron,* ark. *zerethron* „afgrond"; maar, naar men aanneemt, bij dezelfde wortel behoren ook andere reduplicata: ohd. *querca, querkela* „keel", arm. *kokord* „keel", lat. *gurgulio* „keel", skt. *gargara-* „draaikolk", maar welk een afwisseling in de formaties! Dan de woorden voor „kreeft", „krabbe" etc. oind. *karkaṭa-, karka-* gr. *karkinos,* lat. *cancer, cancrus, crancus, crancrus.* Ook hier, bij de reduplicata, hebben de „mots populaires et techniques" een onvaste vorm en ondergaan grillige vervormingen: het vaak grote aantal nevenvormen in dezelfde taal en de onnauwkeurigheid, zelfs vaagheid der overeenstemmingen tussen de talen onderling maken strikte etymologische verklaringen in de regel onmogelijk. Terecht ziet men dit meer en meer in: woorden die een vorige generatie nog uit de oertaal wilde afleiden, krijgen tegenwoordig nog al eens het etiket „einzelsprachliche Neuschöpfung", of de toevoegingen „Urverwandtschaft nicht gesichert; Stammbildung unklar; weitere Analyse unsicher; formation populaire expressive, caractère instable", of er wordt althans een „vielleicht" bijgezet [2]). En, aangezien er nu eenmaal steeds mensen zijn, die zich bijzonder aangetrokken gevoelen tot het oplossen van puzzles, waarvan te voren vaststaat, dat een bevredigende oplossing onmogelijk is, is het aantal pogingen tot etymologische verklaringen van dergelijke woorden vele, en zijn deze vaak alle even waarschijnlijk of onwaarschijnlijk, wat hier geen verschil maakt, daar objectieve maatstaven slechts in beperkte mate aanwezig zijn.

Het is de verdiepte studie van de levende taal, speciaal van die welke leeft in dialekten, in „kringen des volks", op het platteland, in beperkte milieu's, in bepaalde beroepen, in de familiekring, die ons, en dat nog wel voor talen die thans leven en een eeuwenoude literatuur bezitten, de veelsoortige lotgevallen en grillige vervormingen van deze, en van naar hun betekenisklassen en sociale standing, er

---

1) Zie bv. Walde, Lat. etym. Wtb.[2], pp. 356 vlg.; Walde-Hofmann, ibid.[3] I, pp. 627 vlgg., Ernout-Meillet, o.c., p. 419; Walde-Pokorny, o.c., I, pp. 682 vlg. en de aldaar genoemde literatuur.

2) Vgl. de tweede druk van Walde's Lat. Etym. Wtb. (1910), met de derde, door Hofmann bewerkte (I, 1938), zie bv. s.v. *cacchinno, cucurbita, furfur* e.a.

mee vergelijkbare woorden eerst recht duidelijk heeft gemaakt[1]). Immers ook de moderne talen kennen talrijke dergelijke termen, en hier is het ook mogelijk studieën in vivo te maken en gedeelten van de levensloop ervan te onthullen: de vervormingen, die vaak niet van klankwettige aard zijn, ja reacties tegen klankwettige veranderingen zijn te onderkennen.

Het Engels kent, vooral in de omgangstaal, zeker dergelijke verdubbelingen, èn als „klankschilderende" nieuwe vormen èn als omvormingen van reeds bestaande woorden, bv. *pooh*[2] „verachting uitdrukkend", *talky*[2] „kletserig", *totoes* (kind.wd.) = „toes", doch heeft een veel groter aantal van de typen *fingle-fangle* en *hubble-bubble*. Het Frans kent er vele, vooral in bepaalde taalkringen (familiair, kinderwoorden, lagere standen etc.) : *bébète, bibelot, chichite* „maladie vague", *chochote* „petite chérie", *chouchoute, cocot(t)e* „oorspr. „kippetje (kinderwd.)", dan „meisje etc."; *fanfan* (hypokoristisch bij *enfant*), *fanfreluche, farfadet, glouglon* „geklok van hoenders", *gnognotte* „chose de mauvaise qualité", *gogaille* „smulpartij", *louloute* „terme d'amitié", *mémère* „demin. pour mère", *mumuche* „veel", *pépère-mumuche* „zeer mooi etc.", *soua*[2] „goed, groot etc."; in het „argot de la guerre" *bobosse* = *fantabosse* < *fantassin*; men denke ook aan ontleningen uit het Italiaans als *bisbille, carcasse*, enz. enz. En ook hier hebben we, naast vervormingen van niet-affectieve woorden, in hoofdzaak te maken met zich aan klankwetten en daarop gebouwde etymologieën onttrekkend taalgoed. Het wil me voorkomen, dat Indones. woorden als soend. *titimplik* „'n klein vogeltje", *titiṅgi* „e.s.v. duizendpoot", *bĕbĕgig* „vogelverschrikker", mal. *bĕbinti* „een vogel" etc. etc. met deze groep „elementarverwandt" zijn. Daarnaast vinden we echter ook soend. *tatamu* „gast", *tataṅga* „buur(man)" (*taṅga* „trap"), *pupundut*; ook *bebeja* „berichten".

Er is nog een ander type reduplicatie in de IN. talen vertegenwoordigd, nl. het type *tĕtap*, „gereduplíceerde wortel", althans een woord bestaande uit een slotsyllabe voorafgegaan door een syllabe met identieke aanvangsconsonant. Alvorens iets over dit type op te merken, zij er aan herinnerd, dat — niet alleen in dit geval — in geheel verschillende talen de verdubbeling en reduplicatie zeer duidelijk

---

[1]) De Leipziger school noemde drie motieven van verdubbeling en reduplicatie a) herhaling van Schalleindrücke, bv. gr. *ololuzō* „weeklagen", lat. *pip(i)are* „piepen", b) type oind. *dame-dame* „in ieder huis", c) type nhd. *armes armes kind* (vgl. Brugmann, Grundriß[2], II, 1, § 21; Kurze Vergl. Gramm. § 366, 1) en had voor deze groep van woorden weinig aandacht.

een middel zijn om een min of meer evidente herhaling van een gebeuren of een herhaling van een indruk weer te geven, daarbij ook om handelingen die uit een reeks handelingen van geringe omvang bestaan, en om een zekere intensiviteit, nadruk etc. aan te duiden [1]). Verzamelingen van voorbeelden zijn reeds lang geleden door Pott, Gerland e.a. gegeven, na hen is er nog veel aan toegevoegd: de iteratief-, frequentatief- en desideratief-formaties uit meer dan een taal zijn welbekend [2]). Voorts is reeds meer dan eens opgemerkt, dat woorden die tot bepaalde betekeniskategorieën behoren in vele talen vaak in verdubbeling voorkomen. Deze betekeniskategorieën omvatten in het algemeen begrippen die een sterke zintuigelijke indruk maken, zo bv. namen van kleuren, aanduidingen van gewaarwordingen op de huid. Er ligt, om een term van Van Ginneken te bezigen, in dergelijke formaties een „intrinsieke energie". Opwekking van gevoelens en emoties leidt meermalen tot verdubbelingen etc.

Er zij nog aan herinnerd, dat geredupliceerde eensyllabige gehelen ook bij imitatieve en „kinder"-woorden welbekend zijn: du. *gigacken, hihelen,* eng. *to-toes* = *toes, cuckoo* (lat. *cucūlus*), lit. *čyčys* „krekel", fr. *maman, bibus,* etc., waarbij men jav. *gègèk, gigik* „giechelen", *gigil* „rillen", *gagak* „kraai", *bèbèk* „eend", mal. *tètèk* „borst van 'n zogende vrouw", *dodol* „kleverige suikerkoek", *pipit* „een soort van mus", *puput* „blazen", *mèmèk* „huilen, drijnen", soend. *cicit* „getjilp", *titit* „kieken", kbat. *kokok* „(kinderwd.) vogel, hoen"; voorts dier-, lichaamsdeelbenamingen: sas. *pipik* „oorwurm", *lilit* „een roofvogel", kbat. *kikik* „oksels", tbat. *gagak* „luid lachen" en vele andere kan vergelijken [3]). Op te merken valt nog, dat ook bepaalde karaktereigenschappen en wat daaraan annex is in meer dan een taal door middel van deze formatie worden vertolkt: fr. dial. *mémèn, cucul* (fam. „bête"), vgl. mal. *lalai* „zorgeloos", *leler* „slordig", *bĕbal* „dom", *kekok, kikuk* „onbeholpen", *kekel* „zeer gierig", *babit* „ongezeggelijk", *gĕgal* „weerbarstig", jav. *bĕbĕl* „traag van begrip", *lali* „niet denken aan", *lĕlĕb* „lijmerig spreken", *lulut* „aanhankelijk"; soend. *lĕlĕp* „moedeloos", *kĕkĕl* „niet toegeven", sas. *lila* „verlegen"; *gogor* „van streek zijn", *giguh* „in de war zijn", *gigir* „hysterische psychose".

De verdubbelings- en reduplicatietypen zijn in de IN. talen echter

[1]) Gelijk bekend komen iterativa en intensiva, evenals namen van planten en kleinere dieren, in taal van „primitieven", evenals in Europese dialekten, veel voor.

[2]) Elders (zie boven) meer.

[3]) In het Chinook bv. ook bij dier- (vooral vogel-namen), lichaamsdelen, verwantschapstermen, planten e.a. (Boas, o.c., p. 655, § 57).

gelijk gezegd, bijzonder verbreid; ook het type *tĕtap*. De formele en historische verhouding tot de vormen met complete verdubbeling in het midden latend, kunnen we zeggen, dat enerzijds naast verdubbeling in de ene taal zeer vaak een reduplicatum in de andere voorkomt [1]): mad. *sĕksĕk:* jav. *sĕsĕk* „(te) nauw", mal. *sĕsak*; tag. *bukbuk* „korenworm": jav. *bubuk* „poeder" [2]), doch dat daarnaast in een reeks van talen gereduplicеerde vormen aan te treffen zijn, bv. tag., tbat., jav., mal. etc. *pipis* „fijn gewreven", jav. mal. *mamah,* tbat. *meme* „lang bijten op, (uit)kauwen". Wil men bij *pipis* de „symbolische waarde" van de *i* [3]) in het geding brengen, evenals bij *kikir* „vijl" naast *kukur* „krabber", *cicit* (*tjitjit*) „achterkleinkind" naast *cucu* (*tjoetjoe*) „kleinkind" — soit; en verband zoeken tussen de klankvorm van *mamah* en het mummelende gebaar van het kauwen schijnt alleszins geoorloofd [4]): in allerlei talen wordt deze mondbeweging als *mum* en dergelijke „ingearticuleerd": du. *mum* is kinderwoord voor „eten", vgl. du. *mummeln,* ned. *mummelen,* (dial.) *meumelen,* fr. dial. *faire mame, mamer* „eten" etc., ook du. *Herr mĕpmĕp* „'n mummelende oude man (incidenteel)" [5]), mal. *mam* „(kinderw.) zuigen", *maman* „eten (v. kind.)"; mogelijk zijn ook mal. *kĕmol*[2] „op en neer gaan van de onderkaak bij het kauwen" en dergelijke bewegingsimitatief.

Iteratieve handelingen kan men bv. uitgedrukt zien in woorden als mal. *dĕdas* „knetteren van geweervuur" (ofschoon *dĕ-* vaak bij geluidswoorden! [6])) bij *das* „knal, schot", *dĕdau* „huilen en schreeuwen", *gagap, gagok* etc. „stamelen", *gagau* „in de duisternis naar z'n weg tasten", *gĕgar* „trillen, dreunen", jav. *bebes* „heen en weer geschud", *tètèg* „door kloppen uitgeschud". Een intensief begrip kan men ten grondslag veronderstellen aan woorden als: mal. *gagah* „kracht(ig)" (maar *gĕgai* „niet sterk genoeg"!), *kakas* „stijf, hard", *kĕkal* „bestendig"; *kekel* „zeer schraapzuchtig", *sĕsak* „nauw", jav. *tatas* „geheel doorgesneden", *tĕtĕg* „onbewegelijk", *tĕtĕl* „samengeperst", *tĕtĕp* „vast", *tĕtĕs* „goed doorsnijdend" [7]). Onomatopeeën zullen

---

1) Brandstetter, Wurzel und Wort, § 76.

2) Zo Dempwolff, V. L. III, p. 33.

3) Remarks, p. 194.

4) Men lette op de Lautunstimmigkeit: tb. *e,* elders *a,* die Dempwolff, o.c. I, p. 83, als „unerklärte Ausnahme" vermeldt; geen wonder bij een dergelijk woord.

5) Zie F. Sommer, in Indog. Forsch. 51 (1933), p. 241; Remarks, p. 160.

6) Maar: kan dit *dĕ-* soms zijn uitgangspunt hebben in dergelijke reduplicatie?

7) Er zij aan herinnerd, dat hier en elders de eerste syllabe ook andere oorsprong kan hebben: mal. *tĕbuk* „uitbeitelen" naast *tĕtas* „beitelen in open beitelwerk" (vgl. ook Brandstetter, Die IN. Termini der schönen Künste, p. 15).

zijn [1]): mal. *kakak* „kippengekakel", *kokok* „hanengekraai", *kukur* „geroekoe", *kèkèk* „giechelende lach", sas. *gogo*[s] „blaffen"; een uitroep is bv. mal. *jijih* (vgl. *cicèk, jiji* „afkeer"), vgl. gr. *babai, popax*; sas. *gègèk* „kittelen" schijnt op 'n begeleidende interj. te zijn gebouwd; diernamen zijn: mal. *gĕgat* „mot", *kakap* „e.s.v. vis", *kekek* „e.s.v. papegaai", soend. *lulut* „'n groot insect", zie verder reeds boven, plantnamen: mal. *kokol*; spijzen: soend. *luluy* „rijst..."; instrumenten bv. jav. *seser* „schepnet", *susuk* „schoffel", *tatah* „beitel", enz. Taalvergelijking zal nog een en ander aan het licht kunnen brengen, bv. bij de formaties waaraan een iteratief of intensief begrip ten grondslag ligt (of lag); de moeilijkheid is echter, dat dergelijke begrippen meermalen, evenals de affectieve waarde van bepaalde woorden, vervagen. Men denke bv. aan mal. *kaku* „stijf, onbuigzaam, hardvochtig": *bĕku* „gestold", *buku* „harde knobbel", curieus is dat *kuku* „het harde deel (v. d. vinger etc.)", 'n lichaamsdeel aanduidend, weer gereduplicеerd is; hoe is de verhouding tussen de woorden met *bar*, indien er al een historische verhouding tussen hen bestaat: mal. *babar, bĕbar, lebar,* maar dan *kibar* en *kĕmbar*; daarnaast kbat. *barbar* „bekappen zo dat het vlak wordt", soend. *embar* „verkondigen", *umbar* „vrijlaten", *babar* „baren, geboren worden", ojav. *abar* „flikkeren", jav. *lĕmbar* etc.? „Die Gebilde *bar, bĕr, bir, bor, bur* sind interjektionelle Schallwörter", zegt Brandstetter [2]) (: mand. *bur* „Geräusch der Brandung", sund. *barbĕr* „nach einander wegfliegen"); ook hier?

Er zijn in de IN. talen vele woorden van het type *tĕtap,* die nòch, wat hun betekenis aangaat, tot de primitieve groep te rekenen zijn, noch aanleiding schijnen te geven tot het veronderstellen van een iteratieve, affectieve etc. grondbetekenis; deze zonder de nodige nadere gegevens te willen terugvinden zou fantasie worden. Men denke aan mal. *didik* „opkweken", *didik* (intens.?) „kokend", *didis* „vlees in dunne stukjes snijden", *jujur* (*djoedjoer*) „bruidschat", *jujul* (*djoedjoel*) „wat zich boven de oppervlakte verheft", *gugus* „bos, tros, garf", *gugur* „ontijdig afvallen" (∾ jav. *gogrog*?), *mamaṅ* „het staren (van de ogen)", *papan* „plank, bord", *papas* „kleren afdoen", *sisih* „op zij gaan"; soend. *ciciṅ* (*tjitjing*) „stil zijn", *sasak* „brug", *gugu* „horen naar iemand", *lalar* „passeren", jav. *babad* „geschiedenisverhaal", *papas* „afgebroken" etc., sas. *papah* „in rechte lijn liggen", *papat* „een hoger persoon begeleiden", atj. *sasat* „onder-

---

1) Over mal. *gagak* „kraai" in verband met 'n maleg. woord Brandstetter, Die Beziehungen d. Maleg. z. Mal., p. 11.

2) Brandstetter, Das Herz des Indonesiers, p. 25.

vragen", *lilin* „was(kaars)". Brandstetter [1]) verbindt sakal. *susutsc* „knorrig, gemelijk" met soend. *kusut* „verward", mal. interj. *sut* „interj. Tonwort für Peitschen"; is dit niet een blote gissing? Wilkinson geeft voor mal. *sut* „rustle, the sound of bamboos swaying in the wind", er zijn nog meer *-sut*-woorden: mal. *susut* „slinken", jav. *susut,* soend. *susut* „snuffelen", soend. *susut* „afvegen" etc. Terwijl jav. *pupuk* „'n papje (in 't bijzonder voor een klein kind) op het voorhoofd", mal. *pupuk;* jav. mal. *pupur* „blanketsel, smeersel", evenals jav. *pupu* „dij", tot de woorden behoren die vaak geredupliceerd zijn, en men in mal. *puput* „blazen" een oorspronkelijk imitatief woord kan zien [2]), lijkt mij ten aanzien van mal. *pupus* „afgestorven van planten; geheel op", soend. *pupus* „gestorven, sterven", *pupuh* „een versmaat" iedere reserve geboden. Is mal. *kokok* (*kukuk*) „hanengekraai" zonder twijfel een onomatopee, kan men bij mal. *kukup* „aangeslibd zand" nog willen denken aan allerlei andere reduplicata voor „bezinksel etc.", bij *kukut* „kram", *kukus* „damp", lijken mij dergelijke gedachten misplaatst [3]). Maar in talen die zo veel woorden van deze typen hebben zijn nieuwe uitdrukkingen, vanwaar ze ook komen, van de typen (fr.) *bonbon* en *fifille* terstond bij de eerste weerklank die ze vinden ingemorfologiseerd en onderscheiden zich naar de vorm niet meer van vele andere. En wie zal in talen, waarin woordvormings-, althans woordbouw-typen, zozeer samenvallen met bekende typen van „primitieve" woordbouw, kunnen aanwijzen, waar de grens van het levend-affectieve is, en waar de vervormende tendenzen (inclusief gevoel voor symbolische vormen, blending, ja analogie) hun kracht verliezen, waar het gebied van de „mechanische klankregels" begint? Is het mogelijk met enige kans op zelfs maar waarschijnlijkheid bij vele woorden het bezit van deze vorm te verklaren? En zeggen etymologieën als jav. *kokot* „scharnier": ngdaj. *kukut* „pols" [4]) wel veel? En in hoeverre kunnen we veilig een semantische ontwikkeling uit een „Schallwort" aannemen?: is ojav. *raras* „aandoening, bekoorlijkheid" gebouwd op de interj. *ras* voor „knarsen" [5])?

En zo zijn er ook onder de verdubbelde (of geredupliceerde) grond-

---

1) Das Herz des Indonesiers, p. 16. 2) Remarks, p. 159

3) Al zou t.a.v. bv. *kukuh* „stevig" bij een nader onderzoek intensieve reduplicatie aannemelijk kunnen blijken (vgl. mad. *tĕptĕp, jhĕkjhĕk,* etc.).

4) Dempwolff, V. L. II, p. 68. Vgl. ook Pigeaud, Hdwdb. s.v. *kokot,* vgl. daarbij *keket* zich vastklemmen?

5) Zoals Brandstetter wil (Das Herz des Indonesiers, p. 12). De zaak wordt gecompliceerd door jav. *rĕsrĕs, ṅĕrĕs, rĕsrĕsĕn* etc.

woorden weliswaar vele die tot de genoemde kategorieën behoren [1]) — men denke ook aan woorden als soend. *nimbañ²* „wikken en wegen", *ñabéja²keun* „iets overal rondvertellen", waar dus een herhaling, aanhouden, verbreiding over verschillende plaatsen van de handeling wordt aangeduid, *gĕde²na* „op zijn allermeest", waar een hoge graad wordt bedoeld, etc. Maar aan de andere kant ook allerlei woorden, waarin men deze begrippen m.i. niet of niet zo licht terugvindt, bv. mal. *kiwi²* „trots", *olok²* „spot" (oorspr. iteratief ?), *ompañ²* „wat men van de reis als geschenk meeneemt", *oneñ²* „afstammeling in de 5e graad", *tĕmas²* „een bepaald godsoordeel". En wil men veronderstellen, dat de verdubbeling bij *ompañ²*, *undañ²* „wetten" e.a. samenhangt met een zekere meervoudigheid van het uitgedrukte begrip, dan staat men meteen voor de conclusie, dat de overgang tot het grammatikale gebruik van de verdubbeling (de zg. aanduiding van het meervoud, bij woorden die in hetzelfde zinsverband ook niet-verdubbeld kunnen voorkomen) weinig geprononceerd is. Een tamelijk uitgebreide, door de leerboeken voor het Maleis niet altijd voldoende besproken groep is die der adverbia, door verdubbeling uitgedrukt: mal. *agak²* „vermoedelijk", *añan²* „idem", *acap²* (*atjap²*) „gezwind", *aci²* „wellicht", *kalau²* „misschien, bij geval", *mula²* „aanvankelijk", *pagi²* „'s ochtends vroeg", *suñguh* (*soenggoeh*) „in ernst enz.", *tiba²* „onverwachts", *curi²* (*tjocri²*) „heimelijk", en verscheidene andere. Hier doet zich de vraag voor naar eventuele samenhang met de reeds genoemde verdubbelingstendenzen. En, al heeft men reeds sinds ongeveer een eeuw er op gewezen, dat bij bepaalde kategorieën van adjectiva en adverbia de verdubbeling veel voorkomt, nog niet nagegaan is, of we er iets over kunnen weten, hoe oud deze typen in de IN. talen zijn en of we kunnen aantonen, dat het hier oorspronkelijk een affectief procédé was dat systeemvormend geworden is.

Dergelijke opmerkingen, wil het mij voorkomen, kan men maken naar aanleiding van de eveneens in mijn meergenoemde verhandeling ter sprake gekomen woordtypen mal. *sayur-mayur* [2]), *puñ-pañ* (*poengpang* [3])), *cok-cit, corak-carik, untak-anti, haru-biru*, d.w.z. de verschil-

[1]) In een andere taalfamilie: in het Algonkin drukt „reduplication" uit: intensiteit van handeling, gewoonlijke hand., continuïteit v. hand., herhaling, meervoud, distributie, duur, hoeveelheid, grootte, onomatopoeia.

[2]) Dat hierin een *um*-vorm zou steken gelijk algemeen aangenomen wordt (vgl. ook Hoesein Djajadiningrat, Atj. Wdb. (1934), I, p. VII over *kira-mira*), moet ik ernstig betwijfelen.

[3]) Bv. kbat. *rukrak* „rommelig", wat primitief kan zijn, naast *bukbak* „huid", parallel met *tĕktĕk* „hak af" naast *sibĕkbĕk* „v. dezelfde leeftijd zijn".

lende soorten van verdubbeling met klankwisseling. Ik herinner er aan, dat zij in Duits, Engels [1]), Nederlands en andere Europese talen vooral in populaire omgangstaal, dialekten etc. frequent zijn, dat de „popularity" van deze verdubbelingen bv. in de moderne Indo-Arische talen zeer groot is: in de Marāṭhī woordenboeken vindt men er wel 1500, „but in actual practice we shall probably find almost three times these, particularly in the uncultivated dialects" [2]); onomatopoëtische uitdrukkingen, rijm-woorden, waarvan beide delen reëele betekenis hebben, echo-woorden of „jingle-compounds" waarbij slechts een deel een logische betekenis heeft (type *sayur-mayur*), naast het uitdrukken van herhaling of intensiteit.

Wat nu de klinkervariaties in de IN. talen betreft [3]), het voorkomen daarvan in de wortelsyllabe is onmiskenbaar: mal. *basah* „nat": *basuh* „wassen"; mal. *bĕlit* „kronkel", ngdaj. *bilit* „omwikkelen": jav. *wilut* „in elkaar gedraaid", jav. *wĕlut,* mal. *bĕlut* „paling"; mal. *aṅkat*: *aṅkut* etc. etc. Klinkerwisselingen komen ook in andere taalfamilies voor, maar het is zaak nauwkeurig de omvang en functie der verschijnselen waar te nemen. In de Semietische talen vinden we een zeer duidelijke grammatikale rol van een vocaalwisseling: het perfectum bij de door de drie consonanten *q, t* en *l* gekarakteriseerde wortel *qtl* „doden" luidt ar. *qatala,* de ind. van het imp. *yaqtulu,* het perf. pass. *qutila,* de ind. v. h. impf. *yuqtalu* etc. Een overeenkomstige wisseling met grammatikale functie kende het OerIdG.; ze leeft in tal van vormen in IdG. talen voort: gr. *derk-omai* „ik zie": *de-dork-a* „ik heb gezien", ned. *nemen*: *nam,* de welbekende Ablaut, die onder regels te brengen is en in de morfologie van groot gewicht: uit ned. *bind*: *bond,* gr. *e-lip-on*: *e-leip-on* (de eerste vorm is aoristus, de tweede impf.), skt. *deva-* „god": *daiva-* „goddelijk" blijkt, dat deze Ablaut [4]), hoewel volgens de theorie in oorsprong een secundair verschijnsel, als enig woordonderscheidend element kan optreden: tussen

---

[1]) Zie behalve de Remarks, p. 186 vlg. genoemde literatuur bv. nog H. B. Wheatley, A dictionary of reduplicated words in the English Language, Londen 1866, die in zijn voorwoord terecht betoogt, dat lexikografen vaak te weinig aandacht aan deze woorden hebben besteed. Hij zelf verzamelde er 600 en merkte reeds op, dat „the exemples... are to be found in the most uncultivated tongues", eveneens, dat er vaak zeer onwaarschijnlijke etymologieën zijn voorgesteld en dat er soms wat licht op hun oorsprong kan vallen door ze groepsgewijze te classificeren. Ook Georgisch, Arabisch, Baskisch e.a. kennen ze.

[2]) S. M. Katre, Reduplications in Indo-Aryan, Bulletin of the Deccan College Research Institute, Poona I (1939), p. 64.

[3]) Zie bv. Brandstetter, Wurzel und Wort in den IN. Sprachen, §§ 44 vlgg.

[4]) Frans: apophonie.

verschillende werkwoordsvormen, tussen subst. en adj. bestaat vaak een verschil in ablautstoestand en dit kan het enige formele verschil zijn. Daarnaast bestaat een andere vocaalwisseling [1]), die we in talrijke gevallen in IdG. (èn andere) talen aantreffen, nl. van het type: eng. *knack* „a sharp sound": *knick* „to knack or knock slightly": *knock* „a sounding blow" [2]).

Bij klanknabootsende woorden en andere, die men in aansluiting daarbij kan behandelen, vinden we onderscheiding en nuancering van de betekenis door middel van een vocaalwisseling: woorden voor hoge, schrille geluiden, kleine zaken of personen etc. bevatten vaak een *i*, tegenover die voor doffe en lage geluiden, zware en grote zaken etc. een *u* (*oe*): ned. *pief*: *p(l)oef*, eng. *chip, chap, chop* enz.. De woorden die in paren of drietallen op deze wijze naast elkaar staan zijn in de regel in de IdG. talen duidelijk gekenmerkt als klanknabootsende of bewegingswoorden etc. (*flikkeren*: *flakkeren*; eng. *flip, jiggle*), door bepaalde consonantverbindingen (*fl-*, eng. *sn-*: *sniff*: *snuff*; *snip*: *snap*), suffixen, betekenis, sociale verbreiding, „stilistische waarde", ontstentenis van (vaststaande) etymologie etc. gekenmerkt als behorende tot de „primitieve groep". Op overeenkomstige wijze vinden we ook in IN. talen klanknabootsende woorden, Lautbilder etc. met vocaalwisseling: mal. *dĕtas* „geluid van krakend papier": *dĕtus* „g. v. een knal"; *dĕraṅ* „g. v. 'n vallend geldstuk"; *dĕriṅ* „g. v. brekend glas" etc. etc. [3]), maar hier is een geheel vergelijkbare wisseling ook aan te treffen in woordparen of -groepen, die formeel en semantisch buiten deze groepen vallen en niet tot speciale taalkringen (althans voorzover ik kan nagaan) behoren: mal. *aṅkat* „opheffen": *aṅkut* „id. en wegdragen"; *tataṅ* „op de handpalm, in de holle hand dragen": *tatiṅ* „id. met gestrekte vingers"; njav. *gantaṅ* „in de hoogte ophangen": *gantuṅ* „ophangen". Elders is (oorspronkelijk) karakter als Lautbilder of symbolische woorden mogelijk: njav. *guluṅ*: *guliṅ*; *liṅsir*: *loṅsor*; *grobag* „kast": *grobog* „grote kast"; mal. *biṅkis-an*: *buṅkus*; *taṅkap*: *taṅkup*; *sisip*: *susup*.

Er dient echter op gewezen te worden, dat een wisseling tussen consonanten, op op het oog analoge wijze, in verscheiden talen bekend is. Er zijn bv. verzamelingen van materiaal uit Duitse dialekten [4]):

[1]) Frans: alternance vocalique.

[2]) Zie ook Remarks, p. 188, waar ook literatuur.

[3]) Zie ook de opmerkingen van Brandstetter, Die IN. Termini der schönen Künste, p. 23, § 29. Voorts bv. Adriani, Sangireesche Spraakkunst, p. 27 vlg.

[4]) Zie bv. E. Vollmer, Wechsel zwischen *p, k, t* im Germanischen, Zs. f. Deutsche Mundarten 3 (1908), p. 208 („de nabijheid van nasalen of liquidae

nd. (berl.) *quadder* „Unsinn, Geschwätz", *quaddeln*: altmärk. *quäckeln* „unvorsichtig reden": mhd. *quattern, quatern*; nd. *ruckeln* „schiebend fortbewegen": *rüppeln*; nd. *schuckel* „Schaukel": nd. dial. *schaute*, etc. Men denke ook aan du. *plagen*: *placken*, ned. du. eng. *flakkeren*: *fladderen, flackern*: *flattern, flacker*: *flicker*: *flitter*: *flip*. Bij „Schallwörter" kunnen vaak meer vormen dienst doen: *tik*: *tip*: *tit*: of geeft een variatie (*tik*: *tiṅ*) nuanceverschil aan. Engelse voorbeelden: *tick*: *tip*: *tit*; *clack*: *clap*: *clatter*; *smutch*: *smudge* „vlek"; *grudge*: *grutch* „misgunnen" [1]). „Keine Sprache", zegt Zupitza [2]), „ist reicher an Alternationen, als das Germanische; dieses hat . . . sich eine reichlich strömende Quelle sprachlicher Neubildung und erwünschter Bereicherung des Wortschatzes eröffnet"; hij heeft speciaal de wisseling tussen *p* en *k* in Germ. en niet-Germ. talen onderzocht [3]). Van de oorsprong van deze wisselingen in ieder afzonderlijk geval kunnen we hier afzien. Men denke ook aan Nederlandse paren of reeksen als *grommen: brommen; grauwen: snauwen*; *knobbel*: *bobbel*; *geruis*: *gedruis* etc. etc.

Hetzelfde verschijnsel treffen we aan bij overeenkomstige groepen in IN. talen: mal. *lĕbuk*; *lĕbuṅ*: *lĕbur* „klanknab.", *gĕlĕbak, gĕlĕbap* „klanknab. v. 'n ploffend geluid"; *pĕrcik* „spat": *pĕrcit* „ergens uitspuiten", ook bij *gĕgak*: *gĕgap* „geraas, luidruchtig", *gèsèk*: *gèsèl* „wrijven", *kĕjam*: *kĕjap* „'t oog sluitend", *kontal-kantil*: *kontaṅ-kantiṅ* „slingeren . . .", en vele andere, maar ook bij mal. *kudis*: *kudil* „schurft", *lañjut*: *lañjur* „te ver, langdurig", *lapik, lapit* „onderlaag": *lapis* „laag", *lĕkap* „klevend": *lĕkat* „aan iets kleven": *lĕkit* „kleverig", *ramput*: *rampus* „grof van taal", *kait* „haak": *kail* „hengel"

---

begunstigt het verschijnsel, maar er zijn vele voorbeelden zonder dat"); niet alles wat hij noemt is „variatie". Vgl. ook de vele voorbeelden bij H. Hilmer, Schallnachahmung, Wortschöpfung usw., Halle 1914.

[1]) Meer voorbeelden bij Ph. Aronstein, Englische Wortkunde (1925), pp. 100 f.

[2]) In Rödiger's Schriften zur germanischen Philologie, 8, p. 36.

[3]) Vgl. ook Weise, Unsere Mundarten², § 64: „Am eigenartigsten zeigt sich die Mundart bei der Wortbildung im Bereiche der Urschöpfung, d. h. der Erzeugung neuer Wortstämme, meist auf onomatopoetischer Grundlage. Oft haben die Neuschöpfungen den gleichen Konsonanten im An- und Auslaut des Stammes, also eine Art von Alliteration; dies ist besonders der Fall bei *p-, k-* und *t-*Lauten wie in *pappern, poppern, puppern, piepen, pumpen, pimpeln, . . . kucken, tuten . . .*, aber auch . . . *lallen, lullen, sausen, mummeln*. Mehrfach finden sich eigenartige Nebenformen; so schwankt der Anlaut zwischen *k* und *g* bei *kieken* (*gieken*), *kucken* (*gucken*) . . . *panschen* und *planschen, pumpen* und *plumpen, wirbeln, zwirbeln, zirbeln*; *lutschen, nutschen, zutschen* . . . Aehnlich verhält es sich mit dem Inlaute, z.B. bei den gleichbedeutenden Wörtern *schwackern, schwattern, schwappern . . .*".

en andere vormen, die niet tot de meermalen genoemde soorten behoren.

Het mag ons niet verbazen, wanneer we in IN. talen bij vele geluid- en bewegingswoorden en andere zich daarbij aansluitende formaties (deze korte formulering zal geen misverstand wekken) vaak een groter aantal „nevenvormen" naast elkaar vinden staan; in Europese talen, vooral in dialekten, is dat ook zo [1]). Vgl. bv. in het Mal. voor „kraken, knarsen": *gĕrsik, gĕrsak, kĕrsik, kĕrsak, kĕrosok, gĕrsok, gĕrosak* etc.; „uitglijden": *gĕlincir, gĕlinsir, kĕlеṅser, gĕlecak, gĕlecek, gĕlicoh, gĕlicik*; „flikkeren": *cĕrlaṅ, cĕmĕrlaṅ, jĕmĕrlaṅ*. Dergelijke groepen zijn reeds in talen waarvan de geschiedenis (tot op zekere hoogte!) bekend is veelal cruces voor den etymoloog. Het wil mij voorkomen, dat men ook in het Maleis dergelijke rijkdom aan nevenvormen vooral vindt bij woorden met affectieve gevoelswaarde. Vgl. [2]) mal. *gĕsa* „zich haasten": *rĕsa, rĕnsa*; „niet wel-gehumeurd; ongerust": *rĕsah, gĕrĕsah, kĕlisah, lisah (bĕlisah)*; „vermoeid, afgemat": *lĕlah, lĕtih, lĕsu*; „droefgeestig": *muram, suram, muruṅ* etc.; „plotseling opwaarts kijken": *caṅak, jĕlaṅak, jĕloṅak, doṅak*; „een zijde-

[1]) Ik citeer ter illustratie wat O. Weise, Unsere Mundarten², § 126 zegt: „Die Neigung zur Tonmalerei und die Freude am Wortklange ist dem Deutschen angeboren... Daher steckt auch der Wortschatz der Mundarten so voll von Ausdrücken, denen man sofort anhört und ansieht, daß hier die Form dem Inhalt entsprechen, der Laut den Gedanken malen soll... Für das Sausen des Sturms und das Brausen des Meeres, das Knistern des Feuers und das Flüstern des Menschen, das Knarren der Tür und das Scharren des Fußes, das Grummeln des Donners und das Summen der Insekten, für das Heulen der Kinder und das Queilen der Hunde und vieles andere sind die einzelnen deutschen Landschaften voll von verschiedenen Bezeichnungen, die selten weit verbreitet, in der Regel sogar auf verhältnismäßig engen Raum beschränkt sind. ... Für manche derartige Geräusche verfügen die Dialekte über eine Unmenge von Ausdrücken, so für das Hingleiten der Füße über eine Eisfläche.... *schurren, schuffeln, schuppern, schusseln, schliffen, schlickern, schlindern... zuscheln, kascheln, glännern*... usw. (§ 128). In ähnlicher Weise verfährt man mit... Bewegungsvorgängen: das Licht *flimmert, flirrt, flittert, quittert, zwitzert, glitzert*... (§ 129). Aber nicht bloß einen Ton kann das Volk nachahmend oder symbolisch zum Ausdruck bringen, sondern oft vereinigt es mehrere, namentlich wenn es sich um mehrere Geräusche handelt oder um ein sich in bestimmten Zwischenräumen wiederholendes", waarbij hij op verdubbelingen als *wauwau* (hond), *putput* (kip), *gakgak* (gans) in de kindertaal, op woorden als *ritzratz, klitschklatsch, wippwapp* („schommel"), *drispeldraspel, harrebarr* („ruzie") en vele andere wijst. — In moderne Indo-Arische talen (in Indië heeft de reduplicatie-, verdubbeling- en rijmformatie zeer om zich heen gegrepen) vinden we dergelijke verschijnselen.

[2]) Uit woordenboeken en teksten blijkt zeer vaak niet in hoeverre deze doubletten in dezelfde taalgemeenschap voorkomen. Nauwkeurig onderzoek ter plaatse is nodig.

lingse blik werpen": *kĕrliṅ, kĕrleh, cĕrliṅ, jĕliṅ*; min. „met uitgerekte hals kijken": *jaṅuah, jaṅau, jaṅah, jiṅau*, maar bij *lihat* en *pandaṅ* zijn mij geen nevenvormen bekend; „kletsen, leuteren" is *mĕleter, bĕleter, mĕrepek, mĕrepet, mĕreta, mĕreta*[2], *bĕberek, mĕrenyeh* etc., „spreken" slechts *bĕrkata*; „gulzig" is *gĕlojoh, jĕlojoh*, „eten" alleen *makan*; „fladderen" van vogels is *gĕlĕsai, gĕlĕsat, gĕleser*, „vliegen" *tĕrbaṅ*. Bepaalde formatieven krijgen daarbij een zekere gevoelswaarde. Terwijl het Javaans kent *bintit* „gezwollen (van de oogleden)" en *bintul* „branderig en dik geworden (van door insecten gestoken huid)", het Soendaas *bintit* en *cindul* „gezwollen (van de ogen)", komen in het Maleis voor *bintit, bintat, bintul, bĕntil* en *bintil* „puistje, insectenbeet", *bintek*[2] zijn „huidvlekjes", *buñcit* (*boentjit*) is „opgezet", *biñcul, biñcut, biñjut* „een bult aan het hoofd", *boñcol* een „knobbel, gezwel"; mal. *kudis* en *kudil* zijn „huidziekte, schurft", vgl. daarnaast *kurap*; *lecet, lecer, lĕncet, lĕcir, lĕcor* (*lĕcur*) zijn termen voor „geschaafd" of „dragend" van een gewonde huid, *rambak, rambat, rampak* zijn variaties voor „in de breedte groeiend (van planten)", vgl. ook *rambaṅ* „breed"; *tĕguh* „vast", *tĕgap* „stevig, krachtig, koppig", *tĕguk* „onwillig", *tĕgun* „stokstijf", *tĕgah* „recht overeind"; *cĕlup* „in verf dompelen", *cĕlur* „in een hete vloeistof dompelen", *cĕlus* „in de modder zakken", *cĕnuṅ, mĕnuṅ, mĕnuṅ* is „mijmeren"; *tuṅgit, tuṅgik, tuṅgiṅ* betekenen „met achteruitgestoken etc. achterste"; *nipis, mipis* en *tipis* zijn termen voor „dun", in het K.-Bat. zijn *bĕñcah* en *bĕñcit* „'n weinig vochtig" [1]).

Dat een wortel levend kan zijn, wat niet wil zeggen, dat hij eens alleen geleefd heeft, blijkt bv. uit jav. *cur* „in een straal (uitvloeien)", mal. „geluid van stromend water", soend. *cur* (nw. tussenw. voor) „vloeien", jav. *curcuran* „in stralen" etc., jav. *pañcuran* (reeds ojav.) „waterstraal bij een bron etc.", sas. *pañcor(an)* „waterval", soend. *mañcur* „stralen, schijnen", *pañcuran* „watergoot, buis", *cucur* „uitlopen (van water)", *kucur* „uitstromen, druipen"; mal. *dĕcur* „geluid van stromend water", *pañcar* „met een straal uitspuiten, stralen" (vgl. soend. *mañcur, pañcut* „omhoog spuiten met een straal"), *pañcit* „bij tussenpozen en met kleine straaltjes uitspuiten, een injectie geven";

---

1) Brandstetter maakte over de „Variation" deze opmerking (Das Sprechen und die Sprache, p. 10): „Wie verhält sich die Variation zur Lautgesetzlichkeit? Die einfachste Erklärung wäre: die Variation ist eine *Abirrung* vom Lautgesetz. Allein bei dieser allzubequemen Deutung wird sich kein ernsthafter Forscher beruhigen. Sehr viele Variationen lassen sich als lautmalende Phänomene auffassen und zur Befriedigung erklären, mit den übrigen mag sich die fortschreitende Forschung beschäftigen".

pĕrcit is „met kracht uitspuiten". Ook hier is constateren van „variatie" nog geen verklaring geven. — En gaat in een geval als oeraustron. *taṅkap* „grijpen": *taṅgap* „id." [1]) dit variantenpaar werkelijk tot de „oertijd" terug?: in vele talen is [2]) *kap* etc. een interj. voor „snel pakken of happen": kbat. *kap* = ned. *hap*, etc., vgl. op IdG. terrein lit. *cup-cup* „interj. bij snel grijpen", po. *cup*, serv.-kroat. *cap* „bij snel pakken", zoo ook lit. *capt*, lett. *zapst, zapt*, en ned. *happen*: *gappen*: *kapen*.

Ook in dit verband wijs ik nog op enige pogingen tot vaststellen ener etymologie. Brandstetter [3]) heeft in tag. *kamai*, bis. *kamot* een wortel *kam* willen zien, die „konsonantische Variation" met *gom-* in bis. *gomot* „mit der Hand reiben" en vocalische „Variation" met bis. *kamot* „mano", *kimi* „asirse las muchachas a sus madres" vertoont. „Wanneer we deze overgangen ‚lautmechanisch' zouden willen verklaren, zouden we radeloos zijn", zegt hij, „wir nennen also . . . hier diese Erscheinung Wurzelvariation". „Diese Wurzel *kam, gam* basiert auf einer Interjektion *kam, gom*, die in mehreren Sprachen, z.B. im Daj. lebt, um Zuklappen, z.B. der Hand bei Bildung der Faust zu bezeichnen . . . *kam* oder *kom* oder *gom* etc. malt den Naturlaut des Klappens gleich getreu nach". Dit laatste is volkomen juist. Maar het is nu eenmaal de aard van dergelijke woorden, dat ze in verschillende variaties voorkomen, en m.i. doet men goed duidelijk te doen uitkomen, dat deze „variatie" iets anders is dan die tussen *am-* in fr. *amour, amateur*, en *aim-* in *aimable, aimant* en dan die tussen bv. got. *wahsjan* „groeien" en lat. *augēre* „vermeerderen" (*veg-s-*: *aug-*). Fr. *am- aim-* vertegenwoordigt op de duur ontstane differentiatie uit één oudere klank volgens vaststelbare klankregels, het IdG. voorbeeld is een korte formulering van een bepaalde overeenstemming en aangenomen samenhang van woordgroepen in verschillende IdG. talen; hoe deze tot stand gekomen is, kunnen we slechts vermoeden. Maar de genoemde *kam-, gom-* etc. woorden staan met wat er bij hoort als mal. atj. *gĕṅgam* „grijpen, in de gesloten hand of klauw houden", min. *raṅkam* „met uitgestrekte vingers vasthouden" etc. op een lijn met ned. *kletteren, klateren*, eng. *flip, flap, flop*. Maar hoe zijn nu te beoordelen indones. *tu(m)buh* „groeien", mal. *tubuh* „lichaam": *tambah* „vermeerderen" [4]); *bilit* „wikkelen": *bĕlut*; *basuh* „wassen": *basah* „nat zijn", *d'ĕlat* „strik": *d'ilĕt*, *hi(n)dam* „lenen": *hind'am* [5]), etc. etc.? In hoeverre steekt hier achter semantische ontwikkeling van oor-

---

[1]) Dempwolff, o.c., III, pp. 127 vlgg.
[2]) Vgl. boven, p. 447.
[3]) Brandstetter, Prodromus, p. 45.
[4]) Brandstetter, o.c., pp. 55 vlg. (?)
[5]) Zo Dempwolff, V. L. III, p. 63.

spronkelijk „primitief" taalgoed, invloed van productiviteit van „primitieve" procédés of andere oorzaken? Welke „etymologische onregelmatigheden" kunnen er door de boven vermelde verschijnselen als „contaminatie" („blending" [1])), analogie (die ook in de woordvorming een krachtige factor is: bepaalde typen worden productief; de ontwikkelingsketen is meestal nauwelijks te achterhalen, al laten zich uitgangspunten onderstellen), onder invloed van klanksymbolische en verwante tendenzen niet zijn ontstaan. Dempwolff [2]) beschouwt het optreden van een *g* in Anlaut in het Jav. als een „unerklärte Ausnahme" op de door hem opgestelde klankregel, dat oerin. *k* in Anlaut jav. *k* blijft [3]), en wel o.a. in *gluḍug* „donder" naast *kruḍug*² „rommelen" bij oerin. *kuḍug* en ook in jav. *gilap* „glans" bij oerin. *kilap* „glans" (in TBat. „bliksem"). Het eerste woord (door hem met tag. *kulog* „donder" en hova *kutrukă* „idem" [4]) verbonden onder oerin. *kuḍug* „Dröhnen" [5])) behoort tot die waarop men geen zekere etymologie kan bouwen en het tweede [6]), dat blijkens de overeenstemming tag. *kilap*, tb. *hilap* oud schijnt te zijn, kan de vorm met *g*- in het Javaans gekregen hebben onder invloed van *gilaṅ* „glanzend" (reeds ojav.), vgl. ook mal. *gilaṅ* „glinsteren", ook *gilar*² was „in de zon blinkend"; dat *gilap* ook elders voorkomt (mal. *g*. „blinkend") behoeft geen bezwaar te zijn, daar kan hetzelfde gebeurd zijn [7]). Maar een wisseling tussen *k* en *g*, ook op IdG. gebied, zoals we zagen, bekend, is in naverwante talen meermalen te constateren, vgl. bv. mal. *kĕtar*: *gĕtar* „beven", *kĕruït*: *gĕruït* „aarsmaden", *kĕlĕmbuṅ*: *gĕlĕmbuṅ* „waterblaasje", *gĕlipar*: *kĕlipar* „pareren".

Een grondig onderzoek van zoveel mogelijk Indonesische talen en dialekten op deze punten is noodzakelijk. Ook dan nog zal vaak een „non liquet" de verstandigste conclusie zijn. Maar dit schijnt mij nu reeds gezegd te kunnen worden, dat het opstellen ook van Indonesische etymologieën, dwz. het schrijven van Indonesische woordgeschiedenis een veel moeilijker zaak is dan de werken op dit gebied ons doorgaans doen denken.

1) Incidenteel hield Brandstetter, reeds in zijn Beziehungen des Malag. zum Mal. p. 17, over maleg. (ho.) *fasika* = *pasir*, hiermee rekening.

2) Dempwolff, Verg. Lautlehre, I, p. 92, sub m.

3) Ibidem, I, § 28a (p. 40).

4) Waarover ibidem II, p. 94.

5) Ibidem III, p. 82.

6) Over IN. woorden voor bliksem Brandstetter, Donum Natalicium Schrijnen (1929), p. 168 vlgg.

7) Zijn conclusie, I, p. 92, dat men dus ook tbat. *hosa* „adem" en jav. *gĕsah* (hij bedoelt wel *ṅgrĕsah* „klagen over zijn lot") samen uit oerin. *kət'ah* mag afleiden, mist voor mij overtuigingskracht.

HET SOENDASCHE PANTOEN-VERHAAL LOETOENGKASAROENG.

DOOR

R. A. KERN.

Het woord *pantoen,* dat in den titel van dit opstel wordt genoemd, wekt vóór alles de gedachte aan de Maleische charades welke dien naam dragen; de Maleische pantoen is bekend en populair. Zij dankt die tot ver buiten de kringen van beoefenaren der Indonesische fraaie letteren reikende belangstelling aan de plaats die het Maleisch te midden der Indonesische talen als *lingua franca* inneemt. Doch het genre is, met verschillende namen, ook in andere Indonesische talen geliefd en van niet minder of edeler gehalte.

Een Soendaasch pantoen-verhaal is geheel iets anders. De *tjarita pantoen* of *lalakon pantoen* is een kunstwerk van langen adem, in dicht en ondicht, een episode uit het oude Soenda tot onderwerp hebbende. *Tjarita* is verhaal, het als synoniem optredende *lalakon* is lett. wederwaardigheden, ook het relaas daarvan, doch wat is pantoen?

Men heeft er wel een krama-iseering in gezien [1]). De gedachte werd gewekt door den vorm waarin zich het woord vertoont, in het bijzonder wegens den uitgang *-ntoen,* die doet denken aan Jav. *pari* Ng. *pantoen* Kr. -padi; *sari* Ng. *santoen* Kr. -essence, e.d.; een innerlijke noodzaak in Mal. pantoen een vervorming van een ander woord te zien, bestaat er echter niet.

Kramaiseering, bestaande in verandering van den uitgang van een woord in *-ntoen, -os,* enz. heeft in het Nieuw-Javaansch het karakter van verfraaiïng, opsiering. Deze vorm van kramaiseering kent het Maleisch niet.

Een andere zaak is het maken van onderscheid in woordenkeus al naar gelang van de positie van den persoon over wien men het

---

[1]) Uitvoerig besproken in: Djajadiningrat, De magische achtergrond van de Maleische pantoen. — Batavia 1933.

heeft, m.a.w. wat men in het Jav. K(rama) I.(nggil) noemt. Dit is een algemeen verschijnsel en ontbreekt ook in het Maleisch niet: wanneer de vorst spreekt, vereischt dat een ander woord dan wanneer een landman iets aan zijn buurman zegt. Doch in zoon geval maakt het Maleisch van andere woorden gebruik, *bĕrkata, bĕrsabda,* en bereikt het zijn doel niet door verandering van uitgangen. Een Mal. K.I. woord, om dezen term een oogenblik te blijven gebruiken, kan men dus in pantoen niet zien, nog daargelaten dat men zich moeilijk kan voorstellen wat ertoe genoopt zou hebben een litterair genre met een K.I. woord te betitelen.

Er bestaan in het Maleisch enkele woorden die, naar het mij voorkomt, een gewilde vervorming van andere woorden zijn. De woorden *intan* - diamant, *djintan* - komijn, karwijzaad laat ik buiten beschouwing. Zij zijn Jav. kramaiseeringen: *intĕn* van het Skr. *hirā, djintĕn* van Skr. *djirā,* vgl. Atjehsch *djeura,* zij komen m.m. ook in Mak. en Boeg. voor, djintĕn ook in Bim., talen waar kramaiseering onbekend is en moeten uit het Jav. zijn overgenomen. De overheerschende positie die Java, ook als zeevarende mogendheid, tijdens de Middeleeuwen innam is hiervoor gereede verklaring. Doch er zijn andere woorden: Mal., Toba *djantan* - mannetje, mannelijk, (van dieren), Soend. *djaloe* - *idem,* in Bantĕn is *djaloe* k. *djantĕn* l. in dezelfde beteekenis voor menschen in gebruik, dit is ouderwetsch, elders roept een volwassene een knaap wel aan met „djaloe" - knaap! maar overigens is djaloe tot dieren beperkt. In het Mal. komt djaloe niet voor. Evenzoo schijnt Mal. *antan* - rijststamper, vervorming van *aloe, Jav. *aloe,* Soend. *haloe* - *idem,* maar welke waarde hieraan is te hechten, is bij ontbreken van *aloe niet te gissen. *Dara* Mal. maagd, maagddom, Soend. jonge vrouw die haar eerste kind heeft, wijfjesdier dat voor het eerst gelegd of geworpen heeft, O. Jav. *ḍara* - maagd, N. Jav. *ḍara* - halfvolwassen, niet groot en niet klein, tusschen beiden in, bv. v. wajangfiguren, doch Soend. *dantĕn* k.l. - v. e. jong vrouwelijk dier dat nog niet geworpen of gelegd heeft, gezegd, ook subst. 't Schijnt dus dat verandering van uitgang differentieering van beteekenis te weeg brengt, de veranderde uitgang is echter *-ntan,* Jav. Soend. *-ntĕn* en niet *-ntoen.* Overigens is *-ntan* een meer voorkomende uitgang in het Mal., waarbij aan vervorming niet valt te denken, b.v. *kantan* - naam v. e. kruid.

Het moge waar zijn dat *-ntoen* in het Jav. kramaiseeringsuitgang is, er zijn ook ongerepte woorden welke dien uitgang hebben, b.v. *toentoen.* 't Zelfde geldt van het Mal., b.v. *bantoen* gw. v. uitrukken,

ontwortelen. Het woord pantoen biedt dus in het Maleisch, wat den vorm betreft, niets vreemds [1]).

Brandstetter heeft den weg gewezen die tot een oplossing van de vraag naar de beteekenis van het woord pantoen leidt. Hij vestigde er de aandacht op dat het woord den wortel *tun* (= toen) bevat, waarin naar zijn meening het begrip „het rechte, het geregelde", concreet en abstract, besloten ligt. Hij kon denzelfden wortel in woorden van andere Indonesische talen aanwijzen, o.a. Bis. *panton* - opvoeden, Toba *pantun* - beleefdheid, welvoegelijkheid, uit welke laatste beteekenissen hij de beteekenis „vertelling" verklaart [2]). — Hier is nog aan toe te voegen: Tag. *tunton* gw. door herhaling van den wortel gevormd (*u* = *o*), waarvan *pagtunton* - navorsching, onderzoek, *pagtutuntón* - reglementeering, *magtuntón* - regelen (Laktaw s.v. *tunton)*; Pamp. *tuntun* - geregeld, volgens den regel, naar behooren; Bikol *magtonton* - v. e. schip, opkalefateren, dus: in orde maken, ergens regel op stellen; Bis. *panton* wordt ook van het africhten van dieren gezegd. Voorts: Jav. *toentoen* gw. v. geleiden, OJav. ook: draad; Soend. *toengtoen* gw. v. geleiden; Mad. *tonton* gw. v. bij de hand geleiden, onderwijzen. Toba *pantoen* is ook adjectief: hoffelijk, welvoegelijk, Mand. *idem* - beleefd, beleefdheid.

Er ligt dus in den wortel *tun* (in Nederlandsche spelling *toen)* niet zoozeer de beteekenis „het rechte, het geregelde", als wel het begrip: „geleiden, leiddraad zijn, iets ten goede leiden, een regel stellen". Men mag het element *pa-* of *pa-* + prenasaleering dat

[1]) Jav. *parikan* = strophen gelijk aan de Mal. pantoen heeft etymologisch er niets mee te maken (Pigeaud, Jav. volksvertoningen blz. 297 noot. — Batavia 1938). Het woord beteekent „in de rij" en is afgeleid van *parik* - rij, gelid; het is, zooals Pigeaud opmerkt, wortelverwant met *larik* - streep, regel, ook met *tjarik* - Jav. desaschrijver, vgl. ook de uiteenloopende beteekenissen die het woord in het Soend. kan hebben en die allen teruggaan op het plaatsen van een merkteeken, Mad. *njarek* - een letter doorhalen. In **rik* ligt de beteekenis: „krats", een lijn trekken. Het opgeven van charades geschiedt als spel tusschen jonkmannen en jonge dochters, vandaar de erotische inhoud. In de Lampoengs zitten zij in twee lange rijen tegenover elkaar, een ieder schrijft het begin op een stukje papier, rolt dit op en werpt het naar een lid van de andere sekse aan den overkant, die de pointe eronder schrijft en het papier terugwerpt. Hier zit men werkelijk „in de rij". Zoo vormelijk moge het elders niet meer toe gaan — uit den aard der zaak verloopt zoo iets als het op de straat wordt gebracht — het gebruik van het woord parikan vindt hier toch zijn verklaring. Terloops worde opgemerkt dat *-rik* nooit *-ntoen* wordt; zoowel -ntĕn als -ntoen treden uitsluitend in de plaats van open uitgangen.

[2]) Wir Menschen der indonesischen Erde. IV Die indonesischen Termini der schönen Künste und der künstlerisch verklärten Lebensführung blz. 26 — Luzern 1925.

tesamen met den wortel *toen* het woord pantoen vormt, niet op één lijn stellen met het thans dienende formatief *pa-*, niettemin is het wortelbegrip wel in pantoen weer te vinden. Men bedenke dat alle Indonesische litteratuur didactisch is.

Djajadiningrat o.c. wijst op de nieuwere benamingen *oempama* Toba en *ibarat* ter Westkust van Sumatra en in Benkoelen voor meer dan vierregelige pantoens. Beide woorden beteekenen „gelijkenis". Een leiddraad of onderrichting behoeft niet noodwendig den vorm van een gelijkenis aan te nemen; van gelijkstelling van pantoen met oempama en ibarat kan eerst sprake zijn als de pantoen zich in het kleed eener gelijkenis heeft gestoken, deze beteekenis is dus secundair [1]). Twee eeuwen geleden kon Werndly nog melding maken van een Maleische pantoen die geen gelijkenis was, nl. de Panton Ispelman (of Sipelman), een voorlooper van de sja'ir Sipelman die zich in de Leidsche Universiteitsbibliotheek bevindt [2]). Er is verder niets van bekend, doch het moet een werk van zekeren omvang geweest zijn, geheel en al ongelijk aan de thans uitsluitend zoo geheeten charades.

De uiteenloopende beteekenissen van het woord pantoen behoeven geen reden te zijn aan de eenheid te twijfelen. 't Zelfde doet zich met andere woorden voor. Ik noem slechts *sindir*, in het Soendaasch hetzelfde als de moderne Maleische pantoen, doch Mak. *sinrili'* is een litteratuurproduct dat verschillenden inhoud kan hebben en gemoduleerd wordt gereciteerd. Met de Maleische pantoen toont bij de Makassaren de *kelong* overeenkomst, doch de Javanen verstaan onder *kidoeng*, etymologisch hetzelfde woord, een gedicht in *matja pat* maat [3]), dat verschillenden inhoud kan hebben, historisch als de Ḳidoeng Soenḍa, doch ook een lied kan zijn tot afwering van onheil [4]). En de Soendasche kidoeng is een gebed tot hoogere machten om zich voor hun mogelijk schadelijken invloed te vrijwaren. Binnen het raam der Indonesische talen gaan dus namen van litteraire voortbrengselen gemakkelijk van het eene op het andere genre over. Uit dien hoofde kan er dus geen bezwaar zijn Mal. en Soend. pantoen gelijk te stellen, ook klankwettelijk beantwoordt Mal. pantoen aan het ge-

---

[1]) Op dezelfde wijze is Mal. *sapantoen* - gelijk, alsof, gevormd, vgl. *saoempama* - gelijk, van: *oempama* - gelijkenis.

[2]) Werndly, Maleische spraakkunst, Naberecht, laatste bladzijde. — Amsterdam 1736.

[3]) Of in *tĕngahan*, mededeeling van Prof. Drewes.

[4]) Zie nog: Pigeaud o.c. blz. 320 v.v.

lijkluidende woord in het Soendaasch. Ten slotte is de omstandigheid dat pantoen behalve in Mal. en Soend. ook in het Dajaksch voorkomt, een reden te meer om niet aan een wisselterm te denken [1]).

II.

De pantoen-verhalen vormen, wat den inhoud betreft, het oudste bestanddeel der Soendasche letterkunde, doch de handschriften die wij ervan bezitten, dateeren ongeveer uit de tweede helft der 19e eeuw. Naar allen schijn zijn de verhalen toen voor het eerst opgeteekend en zijn zij geen afschriften van oudere hss., althans onder het weinige wat wij aan oudere litteratuur bezitten, komen geen pantoen-verhalen voor. 't Is niet gezegd, dat alle verhalen thans in hs. aanwezig zijn, bij gezet onderzoek zou kunnen blijken dat er nog anderen alleen mondeling voortleven.

In het algemeen geldt van deze litteratuur dat zij de geschiedenis van het vóór- Mohammedaansche Soenda bezingt zooals de Soendaneezen zelf die zien. Ziet men af van Taroemanagara (midden 5e eeuw), de grijze oudheid waaraan alle herinnering is vervlogen, dan zijn er in de Soendasche middeleeuwen twee cultuurcentra die op den voorgrond treden: één in het Oosten, in de contreien van Galoeh, één in het Westen, het tegenwoordige Bogor. Het verdient de aandacht dat de taal van beide gebieden punten van overeenkomst vertoont tegenover die van het tusschengelegen gebied. De naam Galoeh komt buiten het gelijknamige regentschap (Tjiamis) nog in het ten Noordwesten daaraan grenzende, zuidelijke gedeelte van het regentschap Madjalĕngka voor, dat Radjagaloeh heet. Bij één der vele reorganisatie's waarmede soms Europeesche bestuursambtenaren zich den tijd kortten, heeft een Resident der Preanger Regentschappen, met den zegen der Indische Regeering, alle namen van districten aan die der districtshoofdplaatsen en die van afdeelingen (regentschappen) aan die harer hoofdplaatsen gelijk gemaakt. Dat was zoo practisch, meende de man. De hoofdstad van Galoeh was Tjiamis en dus werd de naam Galoeh uitgeworpen. Om practische redenen zal ik hier den naam Galoeh blijven gebruiken. Men stelle zich eens voor dat de Regeering in den Haag bepaalde dat Friesland voortaan Leeuwarden zou heeten.

[1]) Pantun, Sarawak 1891. Toegelicht als „Hymns in Sea Dayak" (Sarawak Museum Journal I 4, 1913. — Ik heb dit werk niet onder oogen kunnen krijgen.

De pantoen-litteratuur bewaart aan beide centra herinneringen. Vooral de naam Pakoewan, als zetel van het rijk van Padjadjaran, d.i. het tegenwoordige Bogor, komt nog al eens voor. Doch het is er verre vandaan dat de gebeurtenissen zich om dit centrum zouden groepeeren. De verhalen staan op zichzelf, de onderwerpen die zij behandelen, zijn ook niet van denzelfden aard. Velen zijn ridder-romans; zelfs als deze ridders van Padjadjaran afkomstig zijn, trekken zij er meestal op uit om elders een gemalin en een koninkrijk te vinden. Tesamen genomen geven zij een beeld van een groot aantal rijkjes, door huwelijksbanden aan elkaar verbonden, maar overigens ieder zijn eigen leven leidende. Er is veel veranderd, maar iets van het oude vindt men in den tegenwoordigen tijd, en duidelijker nog in de eeuwen die achter ons liggen, terug. Er zijn ook verhalen die een meer historischen toon aanslaan, zooals de *Tjijoeng Wanara*, er is er ook één die geheel op zich zelf staat, de *Loetoengkasaroeng*. Er is dus stof van verschillenden oorsprong en van verschillenden aard in de pantoen's verwerkt.

De hss. zijn tweeërlei, sommigen geven in een doorloopend relaas alleen het verhaal, de intrige, anderen zijn opgesteld in den vorm waarin zij door den *toekang*'s *pantoen* worden ten gehoore gebracht. De stof werd — en wordt hun nog — door hun voorgangers mondeling overgedragen van geslacht tot geslacht, de eerbied voor de gewijde geschiedenis streeft ernaar de traditie zoo goed mogelijk te bewaren, doch dat kan niet beletten dat de verhalen mettertijd veranderingen ondergaan. Wanneer wij dus begonnen met te zeggen dat de pantoen-verhalen, naar derzelver inhoud, oud zijn, is dat slechts tot op zekere hoogte waar, het oude is daarin slechts in zooverre aanwezig als het den toekang's pantoen gelukt is het te bewaren.

Een niet onbelangrijk aantal is door den druk bekend geworden Reeds in 1890 heeft J. J. Meijer zich verdienstelijk gemaakt door een tiental verhalen der Badoej's uit te geven [1]). Zijn teksten zijn verhalende teksten. Helaas blijken zij zeer gehavend te zijn, er is veel verloren gegaan; wat men Meijer nog wist te vertellen, waren niet veel meer dan gebrekkige inhoudsopgaven. Later heeft C. M. Pleyte, in de jaren 1906-1915 verscheidene verhalen gepubliceerd, de meesten hiervan zijn in pantoen-vorm [2]). Hieronder bevindt zich

[1]) J. J. Meijer, Badoejsche pantoenverhalen, Bijdragen Kon. Inst. 5 V 222, v.v.
[2]) C. M. Pleyte, Raden Moending Laja di Koesoema, Tijdschrift Batav. Gen.

de Loetoengkasaroeng, over welk verhaal in de volgende bladzijden zal worden gehandeld.

In de Leidsche Universiteitsbibliotheek worden vijf en in die van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen wordt één hs. van den Loetoengkasaroeng bewaard, bij dit laatste, in Soendaasch-Javaansch schrift, is een afschrift in Latijnsche karakters ingebonden. Zij zijn tot drie typen terug te brengen, groepen kan men niet zeggen, want het eerste en het tweede type zijn elk slechts door één hs. vertegenwoordigd, de overigen zijn van type III..

De drie typen loopen sterk uiteen. In bijlagen I en II zijn inhoudsopgaven der beide eerste typen opgenomen, in bijlage III worden zij met elkaar vergeleken. In de volgende regelen zal type III in bizonderheden besproken worden; daarbij zal gelegenheid zijn op verschillen en punten van overeenkomst met de beide andere typen te wijzen.

III.

In de eerste plaats worde hier een beschrijving der vier hss. van het IIIe type gegeven. Dezelfde versie heeft, zooals nader zal blijken, ten grondslag gediend aan den gedrukten tekst van Pleyte. Bij de bespreking van bepaalde plaatsen in de hss. kan het gemakkelijkst hiernaar verwezen worden.

a. Cod. Sund. 35 ex. legato C. Snouck Hurgronje, Universiteitsbibliotheek Leiden, 4°, 148 blz., Latijnsch schrift. — Afschrift door een kinderhand, onbeholpen en niet vrij van fouten, van een origineel in Soend. Jav. schrift, zooals blijkt uit een aanteekening aan het slot, van dezelfde hand.

„De titel luidt: „Iyeu tjarita Loetoengkasaroeng", het begin: „Kami erek diadjar ngidoeng mantoen ngahoedang waijang, tjarita „ngawaijang silokakeun ngoektjroek lakoe".... enz.[1]); het slot: „[oetama][2]) noe ngalalakonkeun oetama [noe] dilalakonkeun teu „nahanaha kari tinggal salamĕtna bae. — Tamat"

Aan het slot staat een naschrift dat wegens zijn belangrijkheid hier in zijn geheel volgt:

XLIX 1 vv. (1906); id., De ballade Njai Soemoer Bandoeng, de lotgevallen van Tjijoeng Wanara, de legende van den Loetoeng Kasaroeng, in: Verhandelingen Batav. Gen. LVIII (1911); *id.*, Twee pantoens van den Goenoeng Koembang (Tĕgal), Tijdschr. Batav. Gen. LVII 55 vv., 455 vv. (1915).

1) In dezen aanhef steken afschrijversfouten; zie hs. c. voor de juiste lezing.

2) [ ] door mij ingevoegd; de afschrijver heeft dit woord overgeslagen.

„Ijeu wawatjan lalampahan Loetoeng Kasaroeng. Nja eta Goeroe- „minda patandjalaseda Noe garwaan ka Maha Dewi Poerbasari „seuweu Praboe Tjioengwanara Nagara Pakoean Dapoer tina lagam „Pantoen noe ngaran aki Kriawatjana di dessa Darma Koeningan „ditjangkok koe kĕrsana noe ngajasa kangdjĕng Toean D. H. „Cannaarts Nĕtkala djadi controleur der landelijke inconsten en Cul- „tures di Koeningan, sagĕndingna aki Pantoen ditjandak koe toelisan „aksara djawa, noe dipiwarang noelis Magang andjeuna wasta „Aboebakar Noedjoe tahoen 1845, beh dijeuna diparingan djĕnĕngan „Raden Wangsadipradja krana djadi djoeroetoelis Controleur tahoen „1847. Di tahoen 1848 dilandi djĕnĕngan Raden Atmadibrata djadi „djoeroetoetis Assistent Resident Galoeh.

„Di tahoen 1865 djadi Raden Dĕmang Atmadibrata dina wĕdana „Gĕgĕsiklor Tjirĕbon.

„Di tahoen 1875 dikoernia Madali perak dina wadana Losari „Tjirĕbon.

„Di tahoen 1891 dilandi djĕnĕngan Raden Dĕmang Brata diwidjaja „dina Patih Tjirĕbon.

„Di tahoen 1892 dikoernia Galaran Raden Aria Bratadiwidjaja „dina Patih Tjirĕbon.

„Di tahoen 1897 dikoernia Bintang Mas agĕng, baroek disĕboet „Groote Goude Ster, dina Patih afdeeling Soekapoerakolot Preangan.

sa estoe
Aboebakar bin Achir.

„Kitab noe nganggo aksara djawa teh ditoeroenkeun kana ijeu „aksara walanda" [1]).

Dit naschrift onthult dat de Loetoengkasaroeng in 1845 door een jeugdig magang, den lateren zelfstandigen patih van Soekapoera kolot Raden Aria Bratadiwidjaja, uit den mond van den toekang pantoen, toen reeds een bejaard man, Kriawatjana in het Koeningansche is opgeteekend.

Daar het laatstvermelde feit van zijn levensloop in 1897 plaats had, hij in 1901 aftrad en, naar ik meen, kort daarna overleed, is het afschrift dus in den tusschentijd gemaakt. Het bevat dus — fouten daargelaten — den oertekst van den Loetoengkasaroeng in dezen derden vorm.

---

1) Ik neem aan dat deze zin door den afschrijver is gesteld. 't Kan echter ook zijn dat Raden Aria Bratadiwidjaja een afschrift onder zijn toezicht heeft laten maken, waarvan de cod. Snouck Hurgronje weder een afschrift is.

b. Cod. 260 Bijbel Genootschap, Universiteitsbibliotheek Leiden, f° 109 blz., SoendaaschJavaansch schrift.

Zonder titel. Abrupt begin: „aran tiloe sakawolloe aran doewa-„sakaroeppa sahidji keñeng ñang pasti mas praboe hang atapa miwah „katoewang sidalĕm noe geulis nitissoewari kadeuheus di passir bat-„tang sakiwari kapoepoettra rejanna gĕnĕp". — Abrupt einde: „dĕr „nabeuh kĕntrangan manik kaboejoetan tangara di kahijangan".

Het begin komt overeen met blz. 137 bij Pleyte; hoofdstuk I, de opdracht of invocatie (*radjah*) en de aanvang van het verhaal (hoofdstuk II) tot onderaan blz. 136 ontbreken. Het einde is te vinden bij Pleyte blz. 224 r. 9 v. b. Wat daar verder volgt van hoofdstuk LI en de hoofdstukken LII en LIII ontbreken.

Dit hs. bevat een passage welke niet in den oertekst voorkomt, in den gedrukten tekst zijn 't de hoofdstukken XXXVII - XXXIX tezamen 3 blz. Het is niet juist dat de inhoud zou overeenkomen met het slot van Cod. 259 Bijbel Gen. (type II) zooals Juynboll zegt (Suppl. Cat. 26), het is dezelfde versie als *a*.

Op blz. 14 staat, onderste boven, o.a. salasa 21 Moeharam 1267 [d.i. 1850] hatamna[1]) ijeu Moestapa, in Latijnsch schrift. Mogelijk slaat dit op de voltooiïng van dit hs., dat dus een afschrift is.

c. Cod. 377 Bijbel Genootschap, Universiteitsbibliotheek Leiden, f° 237 blz., op halfblad geschreven, Soend. Jav. schrift. Zeer fraai maar niet duidelijk schrift daar eenige aksara's veel op elkaar gelijken.

Titel: Ijeu tjaritta loetoeng kasaroeng.

Begin: „boel ngoekoes mĕndoeng ka manggoeng / ka manggoeng „nĕda papajoeng / ka dewata nĕda maap / ka poehatji nĕda soetji „/ koering rek diadjar ngidoeng / nja ngidoeng tjarita pantoen „/ ngahoedang tjarita wajang / njilokakeun njoektjroek lakoe /.

Einde: „oetama noe ngalalakonkeun oetama noe dilalakonkeun teu „naha-naha / kari salamĕtna bae / katoet noe noelis sarta djeung noe „ngarsakeun".

Dit hs. heeft in den aanhef vier regels meer dan a., aan het einde is toegevoegd: *katoet noe noelis sarta djeung noe ngarsakeun,* een bede om heil voor den schrijver-afschrijver en zijn opdrachtgever. De hoofdstukken XXXVII-XXXIX die b. meer had dan a., zijn ook hier te vinden.

---

[1]) *hatam* beteekent in de eerste plaats dat iemand het Koran-reciet beëindigd heeft, doch wordt ook in profanen zin gebezigd.

't Hs. is afkomstig van Dr. Engelmann. Hij vertrok in 1864 naar Indië, vestigde zich te Bandoeng, overleed in 1868. De tijd van ontstaan van dit afschrift is hiermee aangegeven.

d. Cod. Soend. 113 Bataviaasch Genootschap.

De conservator der hss., Dr. Poerbatjaraka, deelde mij welwillend mede dat dit hs. geschreven is met Soend. Jav. letter, den naam K. F. Holle draagt en een oud voorkomen heeft. Men kan het ongeveer — dit „ongeveer" dan ruim genomen — uit denzelfden tijd als het vorige hs. (c) stellen. Er is een afschrift in Latijnsch schrift bij ingebonden.

Dit hs. is mij alleen uit een niet-gecollationneerd afschrift bekend.

Titel: Loetoeng kasaroeng. Begin als c., einde: „katoet noe noelis sarta noe ngĕrsakeun noelis".

De tekst is gelijk aan c. met één uitzondering, die misschien geen uitzondering is. De hoofdstukken XL en XLI, tesamen vier bladzijden van den gedrukten tekst ontbreken, althans in het afschrift dat mij ter beschikking staat. De uitgever moet die dus uit een ander hs. hebben geput, tenzij de magang die mijn afschrift maakte eenige bladzijden van het afschrift in het bezit van het Bataviaasch Genootschap heeft overgeslagen. Een derde mogelijkheid is dat de bewuste passage wel is waar in het laatstgenoemde afschrift ontbreekt maar in het origineel in Soend. Jav. schrift voorkomt. In de andere hss. komen zij voor.

Pro memorie vermeld ik Cod. 3355", een fragment, 3 blz. f°., Universiteitsbibliotheek Leiden, Juynboll, Catalogus Mal. en Soend. hss. 336, dat volgens een aanteekening van van der Tuuk, naar het schijnt uit het Soekaboemische verworven is, toen hij zich te Buitenzorg ophield, vermoedelijk kort vóór 1870. Het bevat het begin van het verhaal nagenoeg gelijk aan den oertekst; het verschil betreft slechts woorden.

Alle deze hss. zijn dus afschriften, met geringe wijzigingen, van den oertekst van 1845.

IV.

Thans de in druk uitgegeven tekst. Pleyte noemt in zijn Voorwoord tot den tekst zijn bronnen niet, doch in het Voorwoord der bijbehoorende Woordenlijst (Verhand. Batav. Gen. LVIII 4e stuk) zegt hij dat „het verkrijgen der onontbeerlijke inlichtingen .... het

„vaststellen van een eenigszins bruikbaren tekst jaren heeft doen duren". In een noot voegt hij eraan toe: „Ik wensch (blz. XII) „hier namelijk te verklaren dat begrijpen der legende bij uitsluiting „mijn doel is geweest en geen taalstudie als zoodanig". — Geen tekstcritische uitgave dus, maar een belletristische. Dit standpunt geeft den uitgever vrijheid veranderingen aan te brengen en dat is dan ook op ruime schaal geschied.

Afgezien van dit laatste is de gedrukte tekst gelijk aan hs. Batav. Gen. (*d*). In het bijgevoegde afschrift hiervan in Latijnsche karakters heeft de afschrijver doorgaans de pa-tjĕrĕk als *pla* gelezen. Dit komt hiervandaan dat in Soend.-Jav. schrift de tjĕrĕk soms groot wordt geschreven, zóó dat zij op een pasangan *la* gelijkt. Deze fout komt bij Pleyte regelmatig terug, waaruit blijkt dat hij dit afschrift voor zijn uitgave heeft gebruikt. Door deze mislezingen doen niet-bestaande woorden hun intrede, als *aplaj* voor *areuj, ngĕplanan* voor *ngeureunan*, wat geen beletsel is gebleken ze in de Woordenlijst met vertaling op te nemen.

Het „bruikbaar" maken van den tekst heeft in de eerste plaats hierin bestaan dat er een wijdsche titel aan is toegevoegd [1]), vervolgens het geheel in LIV hoofdstukken is verdeeld en in den spiegel onderscheid is gemaakt tusschen recitatieven en gesprekken. De stof heeft daardoor voor den Westerschen lezer aan overzichtelijkheid gewonnen, de Soendanees heeft daar niet zoozeer behoefte aan. De scheiding tusschen recitatieven, meest beschrijvingen, en gesprekken is niet altijd juist uitgevallen. Er zijn ook verhalende gedeelten tot gesprek gemaakt en omgekeerd. Ook wordt A wel in den mond gelegd wat B gezegd heeft en omgekeerd.

De uitgever heeft den tekst verder willen verduidelijken door zinnen in te voegen of weg te laten en nu en dan gedeelten naar noten over te brengen. In een pantoenverhaal komen uit den aard der zaak niet meer begrepen of weinig bekende woorden voor; deze zijn door meer alledaagsche vervangen, daarbij is er minder op gelet of zij dezelfde beteekenis als de geweerde bezaten dan wel dat zij in het verband een goeden zin gaven.

Wel eenigszins in tegenstelling met dit „bruikbaar" maken zijn,

---

1) Pleyte vertaalt *Pasir batang anoe girang* in den titel met: P.b.; de oudste vestiging; het beteekent eenvoudig P.b. boven (bovenstrooms), Opper P.b. De namen P.b. *tĕngah* en P.b. *hilir*- Midden P.b. en P.b. beneden of Neder P.b. komen in de pantoenverhalen ook voor.

ongetwijfeld uit overweging dat de pantoenverhalen uit den vóór-Mohammedaanschen tijd stammen, Arabische woorden, voor zoover onderkend, uitgebannen. „Allah" was taboe en werd „Sang Widi", „koedrat" werd „kawasa" enz., déze nieuwe woorden zal de Soendanees wel begrijpen, maar als de Arabische namen van weekdagen door Sanskrit worden vervangen, begrijpt hij het stellig niet. — *Oersih,* een verbastering van het Nederlandsche „hoezee" schijnt niet herkend te zijn, is althans blijven staan.

Alles tezamen genomen kan een dergelijke wijze van uitgeven niet bevredigen, de Soendanees heeft dit soort „bruikbaar" maken niet van noode en wie de Loetoengkasaroeng bestudeert en dus wil weten wat er staat, zal toch weer naar de hss. grijpen.

V.

Men kan den inhoud van het verhaal leeren kennen uit het Voorwoord van den gedrukten tekst, waarin Pleyte een uitvoerig overzicht geeft. De bizonderheden van het verhaal kunnen hier dus onbesproken blijven. In het volgende houd ik me aan den tekst der hss.

Mas Praboe Ageung Tapa van Pasirbatanggirang en zijn gemalin Nitisoewari hebben zeven dochters. De naam Niti als vrouwennaam is vreemd, maar komt ook in verhaal type I als naam der moeder van zeven prinsessen voor.

De namen der dochters zijn allen met Poerba samengesteld, van belang zijn slechts de oudste, *Poerbararang* en *Poerbasari,* de jongste. De anderen zijn afschaduwingen van haar oudste zuster, slechts één, de zesde (*Poerba leuwih*), neemt het wel eens voor Poerbasari op en wordt deswege aan het slot beloond. De zeven prinsessen verschijnen ook in het verhaal type II en hebben daar, voor zoover met name genoemd, ook met Poerba samengestelde namen, maar zij zijn dochters van den vorst van Madjapait. Alleen de naam der jongste, Poerbasari, komt overeen.

Poerbararang, die zich toekomstig vorstin waant en zich nu reeds gedraagt alsof zij die waardigheid bekleedt — haar vader blijft in de schaduw — acht zich door Poerbasari in haar toekomst bedreigd. Zij verbant haar, nauwelijks volwassen, naar het woud aan den voet van den Goenoeng Tjoepoe mandala ajoe. Tegen den einde, als de groote afrekening komt, zegt Poerbasari: het rijk was van oudsher mijn,

het was u slechts in bewaring gegeven [1]). Hierbij past dat zij haar verbanning als een tijd van ascese beschouwd wenscht te zien, maar waarop de eerste bewering steunt, is nergens uit op te maken.

VI.

In den Hemel groeit *Goeroe Minda Kahijangan* op als oudste zoon van *Goerijang toenggal.* — *hijang* of *jang* is een goddelijk wezen; zoowel het vergoddelijkte voorgeslacht als goden die dat altijd geweest zijn, zijn *jang*. Het woord beteekent ook „geest", vandaar *kahijangan* zoowel „geestendom" als „het rijk der goddelijke wezens, het Hemelrijk", *ngahijang* - verscheiden, geest worden, ten Hemel varen. — Wat *minda* betreft, geeft Juynboll (Oud-Jav. Woordenlijst) s.v. *piṇḍa*: *miṇḍa* - de gedaante aannemen van, s.v. *indah*: *endah* - een andere, fraaiere gedaante krijgen, vgl. aanhalingen in KBWb s.v. *indah*. Naast indah komt ook *inda* voor, in het woord ligt de beteekenis „schijn" en „wonder", Nieuw-Bal. *mapiṇḍa* - gelijken op (v. Eck, Woordenboek s.v. *piṇḍa) mapindan* - den vorm vertoonen (Grader, Djawa XIX 337). Ik houd *inda(h)* en *iṇḍa* voor klankvariaties met gedivergeerde beteekenis, vgl. Day. *indah* - verplaatst, Mak. *inra* gw. van *minra* (uit: *oeminra*) - veranderen (intrans). Ook Oud-Jav. *miṇḍa* gaat terug op *iṇḍa*. Vgl. nog Mal. *mĕmpinda* - iets veranderen om het beter te maken, *pindah* - verhuizen, zich verplaatsen. Goeroe Minda Kahijangan beteekent dus: de zich in hemelsche gedaante voordoende Goeroe.

De toekenning van den naam Goeroe maakt het twijfelachtig of zijn vader, de Oppergod, met Batara Goeroe gelijk te stellen is, zooals Pleyte wil. Mogelijk is dat het verhaal Goeroe Minda, d.i. Loetoengkasaroeng met Batara Goeroe gelijk stelt. 't Is waar dat Batara Goeroe als god in den Hemel genoemd wordt (blz. 205, 211), maar dat geschiedt in een *radjah* - aanroeping, invocatie, die los van het verhaal staat [2]).

De naam Goerijang toenggal heeft Pleyte hier en verder in Goeroe Jang toenggal veranderd [3]), hij geeft daar elders [4]) als reden voor

---

[1]) O.c., p. 238.

[2]) Batara Siwa, o.c. p. 199, is een door Pleyte aangebrachte wijziging; er staat: Batara sĕpoeh, wat slechts beteekent B. de oude.

[3]) Voor hjang leze men *jang*, hjang is een wanspelling; het Soendaasch kent alleen *jang* en *hijang*.

[4]) Raden Moendinglaja di koesoema, Tijdschr. Bat. Gen. XLIX 1 v.v., in het bizonder blz. 12, noot 3.

dat de toekang pantoen goerijang toenggal zegt omdat het *boejoet* (verboden) is goeroe jang toenggal te zeggen. De meening dat goerijang een samentrekking van goeroe + jang zou zijn, is afkomstig van Friedrich en door Rigg in zijn woordenboek overgenomen [1]). Hij verklaart het woord als: „the mountain genii, the spirits of the mountains", en voegt eraan toe: „The name still lives among the „Sunda mountaineers, and considerable supernatural importance is often attached to it". Men raadpleegde hen. Hoewel Rigg zelf spreekt van geesten blijkt uit hetgeen hij mededeelt, dat men beter van „goden" kan spreken. Er is een passage in de Loetoengkasaroeng waarin de loetoeng in godengedaante zich de goerijang van Kawoengloewoek (de naam is gefingeerd) en een jonge goerijang noemt [2]). In de Moendinglaja spelen de *goerijang toedjoeh* - zeven goden, een rol. Pleyte noemt hen zeven geesten en stelt ze allen tesamen gelijk aan Batara Goeroe. Doch het is duidelijk dat de goerijang's tot wie de Soendaneezen zich in Rigg's dagen wendden, niets met Batara Goeroe te maken hebben. Goerijang is dus een bekend Soendaasch woord, waartegen ook wat den vorm betreft, niets is in te brengen; daarentegen kan goeroe + jang nooit goerijang worden. — Pleyte vertaalt verder Jang toenggal met „de eenige God" [3]), het is de Oppergod. Zoo is ook Goerijang toenggal de Oppergod. Zijn gemalin heet kortweg *Soenan* of *Soehoenan Amboe* of *Iboe* - de hoogvereerde moeder. Zij is de oppermachtige figuur in den Hemel, naast haar blijft Goerijang toenggal volkomen in de schaduw. Men bemerkt niets van hem. Als Goeroe Minda in de gedaante van Loetoengkasaroeng op aarde is, wendt hij zich, zoo dikwijls hij hulp behoeft, tot haar alleen. 't Is waar dat hij vóór zijn opstijging wel eens zegt: *ka amboe nĕda pitoewah ka rama nĕda sapaat* - ik zal mijn moeder aanwijzingen, ik zal mijns vaders tusschenkomst vragen, doch deze regels zijn zoo geconstrueerd ter wille der paralellie; eenmaal in den Hemel aangekomen ontmoet hij alleen zijn moeder. In de Badoejsche versie van den Loetoengkasaroeng zou de vader meer op den voorgrond komen (Programma voor het congres van het Java-Instituut te Bandoeng 1921 blz. 43), er is echter niets van bekend.

Goeroe Minda dient de goden. Met Freudiaansche luciditeit wordt beschreven hoe hij, volwassen wordende, droomt een verloofde te hebben die de trekken zijner moeder heeft. Dat is het ergste wat er

---

1) Dictionary s.v. *guriang*, Verhand. Bat. Gen. XXIX.
2) O.c., p. 178, 179.
3) Raden Moendinglaja, blz. 12 noot 3.

is, zegt zijn moeder vol schrik en afschuw en zij gebiedt hem op aarde een gemalin te gaan zoeken die haar gelijkt. Zij geeft hem een vermomming (Later zal blijken dat eerst dan de vermomming mag worden afgelegd als de tijd daar is om te huwen). De vermomming bestaat uit een loetoeng-huid (de loetoeng is de zwarte aap), hij heet nu Loetoengkasaroeng. Pleyte heeft dezen naam in Apenvel verdietscht, aardig gevonden en ook toepasselijk, maar geen vertaling. Gaat men uit van *saroeng* - hul, dan zou Loetoengkasaroeng de omhulde loetoeng beteekenen en hij is juist geen loetoeng maar een met een loetoenghuid omhulde hemelling. Denkt men aan een samengesteld gw., dan zou dit saroeng-koelit-loetoeng of iets dergelijks moeten zijn, de loetoeng kan geen saroeng wezen. Het verhaal zelf geeft de volgende verklaring: *kasaroeng koe sadoeloerna / kasimpar koe barajana /* (o.c.p. 141). Het tweede gedeelte beteekent: verstooten door zijn magen. Volgens de regelen der paralellie, die ook in dit pantoenverhaal in acht genomen wordt, vormen de woorden „kasaroeng koe sadoeloerna" een synonieme uitdrukking „op een dwaalweg gebracht door zijn verwanten"; „verhuld" kan hier niet bedoeld zijn, maar „kasaroeng" is afgeleid van een ander gw. *saroeng* waarin de beteekenis „dolen, dwalen", ligt. Het bezwaar is echter dat kasaroeng alleen intransitief gebruikt wordt: verdwaald.

Maakt men zich los van de verklaring die het verhaal zelf geeft, dan zou men „kasaroeng" als uit „makasaroeng" gereduceerd kunnen denken, hiervan zijn meer voorbeelden, *maka-* was eenmaal een actief-prefix met duratieve beteekenis, „kasaroeng" zou dan zijn: ronddolende. Maar ronddolen is toch eigenlijk des loetoeng's werk niet. — Men spreekt van een dwaalleer als „elmoe noe kasaroeng" - lett. een wetenschap die op verkeerde banen is gekomen, vandaar een valsche of pseudo-wetenschap. Op dezelfde wijze laat zich Loetoengkasaroeng als pseudo-loetoeng, ten rechte geen loetoeng, verklaren. En dit is juist want hij is een god die in de vermomming van een loetoeng optreedt.

VII.

De vorst van Pasirbatang wenscht loetoengvleesch te eten [1]). De oude blaasroerschutter wordt erop uit gezonden om een loetoeng te schieten. Hij vindt aanvankelijk geen enkel gedierte, alles in het woud

[1]) Hij begeert het vleesch, later (blz. 152) wordt duidelijk gezegd dat hij het wenscht te nuttigen.

staat onder den ban van Loetoengkasaroeng. Ten slotte ziet hij een aap in een boom zitten, den Loetoengkasaroeng. Hij is onmachtig zijn wapen te hanteeren, maar de loetoeng daalt vrijwillig af en gaat met hem terug naar zijn woning.

De blaasroerschutter bewoont een nederige stulp. De loetoeng heeft er deernis mee en stijgt omhoog om zijn moeder een nieuwe woning te vragen. Weldra staat hem een paleis ter beschikking.

De wijze waarop zulke wonderen geschieden, is steeds dezelfde. De loetoeng stijgt in den nacht omhoog, daar doet hij Soenan Amboe een nederig verzoek en deze wijst dan boedjangga's aan die het gevraagde bewerkstelligen. Des loetoengs taak is alleen het verzoek te doen, aan de uitvoering werkt hij niet mede. Van Goerijang toenggal wordt gezwegen.

Den volgenden morgen gaan de blaasroerschutter en Loetoengkasaroeng tesamen naar de residentie. De aap wordt den vorst aangeboden, maar als deze hem wil laten grijpen om hem op te eten, laat hij zich niet vangen en werpt alles overhoop. De vorst besluit dat dit geen gewone loetoeng is en zegt Lengser, den bode, hem aan zijn zes dochters aan te bieden. De zusters wenschen niets van hem te weten, alleen Poerbararang, een geschenk van haar vader niet willende afwijzen, zegt: „Laat hem dan maar hier". Dit is echter niet naar den zin van den loetoeng die alles in rep en roer brengt. Poerbararang laat haar weefspoel door de spleten van de vloer vallen, hij raapt ze op en breekt ze in stukken en misdraagt zich verder op allerlei manieren, o.a. plaagt hij de prinsessen door, als zij zich baden, haar kleeren weg te nemen. Ten slotte laat Poerbararang hem naar het verbanningsoord van Poerbasari brengen.

Het tooneel van de ontmoeting van blaasroerschutter en aap komt ook in de beide andere versies voor, doch de aanleiding ertoe wordt anders verteld. In type II eischt Nitisoewari, de moeder der zeven dochters, van den jonkman die naar heur hand komt dingen loetoengvleesch. En in type I bedenkt de blaasroerschutter een loetoeng als huldegift aan den vorst van Madjapait te gaan brengen. Apenvleesch wordt, zoover mij bekend, nergens in den Archipel gegeten, zeker niet door de tegenwoordige Soendaneezen. 't Verhaal levert ook geen aanwijzing waarom de jonge god als loetoeng vermomd naar de aarde gaat. Het essentieele in dit tooneel schijnt mij dat het den weg aanwijst waarlangs de loetoeng zijn nieuwe woonstede, de aarde, bereikt. De begeerte naar loetoengvleesch van den vorst maakt weldra voor iets anders plaats, dat men in de drie versies aantreft: een mogelijk

huwelijk tusschen den loetoeng en één der zeven prinsessen. Voor een huwelijk heeft Soenan Amboe hem naar de aarde gezonden, de vraag naar loetoengvleesch schijnt hier een intermezzo dat aan het verhaal niet afdoet.

In dit hoofdstuk heeft de eerste ontmoeting tusschen den loetoeng en Poerbasari in het verbanningsoord plaats, er is nog een lange weg af te leggen vóór het huwelijk gesloten wordt, in type I huwt hij terstond, in type II begrijpt Poerbasari dat zij voor elkaar bestemd zijn en huwt zonder dralen.

VIII.

Wanneer de loetoeng eenmaal in Poerbasari's verblijf gevestigd is, begint een lange proeftijd, die aan het oogenblik van hun huwelijk voorafgaat. De beide andere versies, die deze periode over slaan, missen daardoor het schoonste en meest essentieele deel van het kunstwerk. De proefstukken die tot dezen initiatie-tijd behooren, zijn er, zeer gehavend, in te vinden, maar komen niet tot hun recht.

De loetoeng gedraagt zich als *cavalier servant* met voorname en toch teedere terughouding. Op fijne en dichterlijke wijze wordt verhaald hoe allengs de liefde in beider harten opbloeit.

Loetoengkasaroeng begint met zorg te dragen dat het kot waarin Poerbasari tot nu in eenzaamheid gewoond heeft, door een paleis vervangen wordt. Dit voltrekt zich op dezelfde manier als boven. Na haar in slaap te hebben gebracht en zijn vermomming te hebben afgelegd, stijgt hij in den nacht ten Hemel en legt Soenan Amboe zijn verzoek voor. Vóór Poerbasari's ontwaken is hij terug, Soenan Amboe heeft middelerwijl haar dienaren uitgezonden om een paleis omlaag te brengen.

Lengser heeft ontdekt dat Poerbasari nu in een paleis woont, hij deelt dit aan Poerbararang mede. Terstond is haar ijverzucht gewekt en zij laat haar zusje den eisch stellen een rivier af te dammen — de plaats van afdamming heet Baranangsijang — zóó dat de *leuwi* Sipatahoenan zal droog loopen. Wanneer dat werk niet den zelfden dag gereed is, zal haar en haar bediende, den loetoeng, het hoofd worden afgehouwen [1]).

---

1) *baranangsijang* - schitteren, zooals water dat door de zon beschenen wordt; *leuwi* - diepe plaats in een rivier, kolk. De *parakan baranangsijang* en de *leuwi sipatahoenan* spelen in pantoenverhalen in verschillend verband een rol; *parakan* is afdamming.

De loetoeng gaat weer zijn moeder in den Hemel hulp vragen, zij verwijst hem naar Ki Boedjangga, die boven de goden (*dewata*) zetelt, een soort opperboedjangga. Doch de arbeid wordt per slot door dezelfde twee boedjangga's volbracht die steeds de opdrachten uitvoeren.

Poerbararang brengt met haar verloofde Indradjaja, — hij is tevens met de vijf jongere zusters verloofd —, een bezoek aan de *parakan* om zich te vergewissen of de taak binnen den gestelden tijd tot stand is gebracht. Zij komen er aan lang nadat de boedjangga's den dam gelegd en de visch van waarde weggevoerd hebben. Er blijft niets te visschen over. De loetoeng vertoont zich even in zijn ware gedaante, terstond wordt Poerbararang's hartstocht gaande gemaakt, 't blijft echter voor een ieder, ook voor Poerbasari, verborgen dat de schoone jonkman en Loetoengkasaroeng één en dezelfde zijn.

Poerbasari bereidt voor de eerste maal in haar leven een maaltijd zooals die behoort te zijn: rijst met toebehooren, w.o. de bovengenoemde visch. Zij nuttigt dien met den loetoeng. De beteekenis van dit tooneel is dat zij in één der tot de opvoeding der vrouw behoorende kundigheden wordt ingewijd. Die opvoeding dient volledig te zijn om haar rijp voor het huwelijk te maken. Het weven dat er ook toe behoort, heeft zij van af het begin harer verbanning beoefend.

IX.

Poerbararang bedenkt een nieuw middel om Poerbasari om hals te brengen. De opgave is een banteng van bepaalde kleur en teekening te vangen en vóór haar te geleiden.

Poerbasari voelt zich onmachtig aan den eisch te voldoen en Loetoengkasaroeng zegt, desgevraagd, er evenmin toe in staat te zijn. Zij besluit dan maar alleen naar het bosch te gaan, krijgt inderdaad den bewusten banteng in het oog maar kan niets beginnen. Loetoengkasaroeng, alleen in het paleis achtergebleven, heeft de gelegenheid gehad zich in een andere vermomming te steken. Vertoonde hij zich aan de *parakan* in volle schoonheid, thans maakt hij zich zoo leelijk mogelijk. Hij gaat naar de plaats waar Poerbasari en de banteng zich bevinden en beweegt het woeste dier zich te onderwerpen, het laat zich nu door Poerbasari gewillig naar de hoofdplaats leiden. De vermomde Loetoengkasaroeng maakt zich uit de voeten. Poerbasari

keert na den banteng afgeleverd te hebben naar Goenoeng Tjoepoe terug. De banteng, alleen ten hove overgebleven, verandert geheel van houding, hij verbreekt zijn banden en rent terug naar het woud. Ten rechte is hij een ander wezen dat zich in de gedaante van den banteng voordoet, doch welk wordt niet gezegd.

Het banteng-tooneel wordt in de beide andere versies niet vermeld.

X.

Poerbasari's beproevingen zijn nog niet ten einde. Poerbararang denkt een nieuwe krachtproef uit welke haar, naar zij hoopt, het hoofd harer zuster zal verzekeren. Er zal een wedstrijd in padi planten gehouden worden, elk moet zeven heuvelen beplanten, de eisch is dat Poerbasari's aanplant gelijktijdig met de hare gereed moet zijn. Alles wordt gedaan om Poerbasari in de denkbaarst ongunstige omstandigheden te brengen wat gesteldheid van den grond enz. betreft. De padi zal op opengekapten boschgrond geplant worden, 't gaat dus om *hoema*'s. Pleyte heeft daaruit geconcludeerd: „wel echter „staat vast, dat de tjarita Loetoeng kasaroeng een belangrijk hooge- „ren leeftijd moet hebben dan de *wawatjan Soelandjana*, omdat de „eerste nog slechts van den *hoemba*-bouw spreekt, terwijl de laatste „aan de werkzaamheden tot de rijstteelt op sawah's is gewijd". (Voorwoord blz. XVIII). — Hier wordt dus aangenomen dat bij de Soendaneezen den sawahbouw uit den hoemabouw zou zijn geëvolueerd. Ten rechte weten wij daar niets van. In historischen tijd hebben in de Soendalanden beide cultuurvormen naast elkaar bestaan en dat is tot heden zoo gebleven. Er zijn verschillende omstandigheden welke bepalen of de sawahbouw een overheerschende plaats in den rijstbouw gaat innemen, doch de lijn loopt niet zoo dat de primitiefste Indonesische volken alleen hoemabouw hebben en dan oploopend met de cultuur de sawahbouw meer en meer aan beteekenis wint. De Maleiers zijn slechte landbouwers, de sawahbouw heeft bij hen bij verre na niet de beteekenis die zij op Java en Bali heeft, toch zal niemand hen tot de primitiefste Indonesiërs rekenen. De Gajō's, hoewel ook geen primitieven, waren toch tot onlangs een van de buitenwereld afgesloten bergvolk, zij hebben uitsluitend sawahs, bij hen *oemö* geheeten. Primitieve stammen — ik denk hier aan de heidensche bewoners van Noord-Luzon — bezitten een hoog ontwikkelde sawahcultuur. Van de Indonesiërs geldt dus niet dat bij hen sawah- uit hoemabouw zou zijn voortgekomen, zij hebben, zoolang zij den Ar-

chipel bevolken, beiden gekend. Er is dus aan de omstandigheid dat in den Loetoengkasaroeng van hoema's gesproken wordt geen argument voor deszelfs „belangrijk hoogeren leeftijd" te ontleenen. —

Nadat aan Poerbasari de uitdaging is overgebracht, gaat de loetoeng op de gebruikelijke wijze tot Soenan Amboe om hulp. Evenals een vorig maal verwijst zij hem naar den boven de goden zetelenden Kai Boedjangga, tot wiens departement de behartiging van deze aangelegenheid behoort. Kai Boedjangga doet dan verder alles wat men van hem verlangen kan. Voor het eerst zinspeelt Soenan Amboe op een naderend einde der beproevingen. „Uw tijd is nabij", zegt zij, „Poerbasari en Goeroe Minda zijn mijn kinderen." De loetoeng treft Kai Boedjangga vóór zijn aambeeld aan, smedende. Soenan Amboe zegt toe dat de aanplant zóó tot stand gebracht zal worden dat hij voor de „nagara", d.i. Poerbararang c.s. onzichtbaar blijft, hij zal regen ontvangen als Poerbararang's hoema van de droogte verkommert, enz., kortom, de Hemel zal Poerbasari's hoema verzorgen en de bebouwing van die van Poerbararang op alle manieren bemoeilijken.

Het landbouwbedrijf op Poerbasari's akker wordt door hemellingen volbracht. Zij zelf staat er geheel buiten. En des loetoeng's actie bepaalt er zich toe telken male als een werkzaamheid: openkappen, schoon branden, enz. is afgeloopen, het veld in oogenschouw te nemen. Tweemaal, als de padi reeds is opgeschoten en na den oogst, prevelt hij, op het veld, een spreuk [1]), waarin hij uitspreekt de echtgenoot van de padi te zijn.

Intusschen gaat het op de hoema van Poerbararang miserabel. Indradjaja heeft zoogenaamd de leiding maar hij weet niets van den landbouw af. De padi wordt niet met de noodige zorgen omgeven, er wordt zelfs geen wierook gebrand! De uitkomst is een débâcle, Poerbararang's doel is weer niet bereikt.

Terwijl de padi te velde staat, laat Soenan Amboe Poerbasari inlichten omtrent de benamingen die het gewas in zijn opvolgende stadiën heeft. Later zendt zij ook kook- en weefgerei. Ongetwijfeld is de bedoeling dat voor Poerbasari daarmee de mogelijkheid geopend wordt zich in de voor een huisvrouw onontbeerlijke kook- en weefkunst te bekwamen. Er is echter reeds vroeger gezegd dat zij zich in haar ballingsoord met weven onledig hield en ook dat zij haar eersten rijstmaaltijd bereid heeft.

Nadat de padi is opgeschuurd daalt Soenan Amboe in eigen per-

---

[1]) Zij heet *poedji* - lofprijzing.

soon omlaag, zij verschijnt Poerbasari in den droom en licht haar in omtrent alle geboden en verboden die de huismoeder bij het halen van padi uit de schuur voor consumptie in acht heeft te nemen. Verder worden haar de namen der zaken die bij het koken en weven benoodigd zijn, genoemd. Tot slot wordt haar de leefregel gegeven, opgewekt en voorkomend in den omgang te zijn.

XI.

Poerbararang's uitdagingen zijn hiermee nog niet ten einde, er volgen er nog verscheidene andere meer die wij straks zullen noemen; de uitslag is natuurlijk steeds in het voordeel van Poerbasari. Dit is in overeenstemming met alles wat vroeger gebeurd is. Maar deze nieuwe wedkampen wijken van het voorgaande hierin af dat ze allen als naar een zelfde model, kort, verteld worden. Djaksa's treden als rechters op ter beoordeeling der werkstukken van beide zusters en spreken zich dan ten gunste van Poerbasari uit. Deze reeks wedstrijden maakt sterk den indruk van een later invoegsel (vóór Kriawatjana). Reeds in het begin van het verhaal vernemen wij dat Poerbasari kan weven, later wordt een tooneel aan de eerste keer dat zij een volledigen maaltijd bereidt, gewijd. Weer later wordt zij door de goede zorgen van Soenan Amboe van mand- en vaatwerk en weefgerei voorzien. Zij en Loetoengkasaroeng zijn van den landbouw op de hoogte gebracht. Daarmee hebben zij alles wat een Soendaasch huisman en huisvrouw behoeven om een huishouden op te zetten, zij zijn volkomen tot het huwelijk voorbereid. De tekst brengt dat zelf tot uitdrukking door Soenan Amboe, als Loetoengkasaroeng haar hulp voor het laatste proefstuk: den aanleg der hoema, inroept, te laten zeggen dat het einde der beproevingen nu nabij is. De leefregel die zij aan Poerbasari tot slot geeft is, als het ware, de bezegeling harer opvoeding. Niets staat meer aan de vereeniging der jonge menschen in den weg en het oogenblik is aangebroken dat de vergelding zich aan Poerbararang en de haren voltrekken zal.

Doch in den tekst krijgt zij uitstel van excecutie door nog vele malen een uitdaging tot Poerbasari te richten. De eerste uitdaging zijn er eigenlijk drie, zij betreffen koken en weven, zaken waarin Poerbasari niet meer ingewijd behoeft te worden. Zij worden haar bovendien aangezegd als Poerbararang nog niet weet hoe de vorige krachtmeting is afgeloopen. Een opsomming der onderdeelen van het weefgetouw als hier gegeven wordt, heeft zij niet van noode, die is al gegeven.

Zij verricht thans haar prestaties in de *nagara*, hier blijft zij verder met Loetoengkasaroeng. De volgende uitdaging: wie van beiden de schoonste borsten heeft, valt geheel buiten het kader. — Poerbararang wil ook weten wie de schoonste is. De eisch van schoonheid past wel in de rij van volkomenheden welke de jonge vrouw bereikt moet hebben alvorens in het huwelijk te treden, maar zij is natuurlijk geen bestanddeel van de opvoeding. Dit geldt evenmin van de volgende uitdaging: wie de langste haren heeft. En de laatste poging van Poerbararang ten slotte is zelfs van bedenkelijk allooi: zij daagt Poerbasari uit, wie de geurigste excrementen heeft. Zeker ter wille der bruikbaarheid, van den eisch dien de uitgever zich gesteld had, is dat in den gedrukten tekst „wie de geurigste *boborch* (zalf) heeft" geworden. Maar de hss. zeggen „*tai*" - drek. Poerbasari wint door, zeer fatsoenlijk maar niet zeer eerlijk, *boborch* onder haar sarong te moffelen.

Thans volgt de ontknooping, die men zich het best als aansluitend bij Soenan Amboe's laatste woorden aan Poerbasari kan denken. Een onzichtbare stem zegt tot Loetoengkasaroeng: „De tijd is daar". Hij begeeft zich naar de aloen-aloen, door de goden gevolgd, hier legt hij zijn loetoeng - huid af, de goden kleeden hem, hij schittert in volle schoonheid. Hij ontvangt zijn nieuwen naam Goeroe Minda Patandjala seda noe kasep ratoe sĕmbaheun, d.i. Goeroe zich voordoende als grootmachtig inwijder van een nieuw tijdperk, de Schoone, de te vereeren vorst [1]).

De strijd tusschen de beide zusters is na constante nederlagen van Poerbararang ten einde. Nu heeft Goeroe Minda Patandjala nog tegen Indradjaja, Poerbararang's verloofde, te strijden. Nadat ook deze verslagen is, volgt de algemeene vergelding. Het land dat tevoren onder Poerbararang gestaan had [2]), komt nu onder Poerbasari te staan. Haar echtgenoot is prins-gemaal. De naam van den rijkszetel Pasirbatang wordt in Pakoewan veranderd.

---

[1]) In de hss. c en d luidt de naam, voor een deel ter wille van het rhythme: Goeroe Minda Patandjala / ratoe patandjala seda / noe kasep ratoe sĕmbawa; *sĕmbawa* laat verschillende vertalingen toe, misschien is bedoeld: de eerste vorst.

[2]) *dititihan;* haar vader Mas Praboe ageung tapa was dus geen vorst meer en had zich wellicht in een kluizenarij teruggetrokken.

XII.

De gedrukte tekst eindigt, na verbetering overeenkomstig het door Pleyte benutte afschrift: „oetama noe ngalalakonkeun / oetama noe „dilalakonkeun / teu naha naha / kari salamĕtna bae / katoet noe „noelis / sarta noe ngarsakeun". Hierna volgen dan nog de woorden *ditoenda* en *wállahoe álam* in Arabisch schrift (!), beiden toevoegingen van den uitgever die hier verder onbesproken kunnen blijven.

Pleyte vertaalt dit slot, met veel vrijheid, aldus: „heil zij hem, die „houdt de voordracht; / heil zij hun van wie verhaald wordt; / moge „niemand iets ontbreken, / doch slechts zegen aller deel zijn, / schrij-„ver dezes / en ook hunner, die begeeren naar de sage" [1]).

In het door hem gebruikte afschrift volgen nog de woorden: „dji-„simabdi noe dikĕrsakeun nilad galoerring tjatoer loetoeng kasaroeng „poen mantri goedang kopi kawoeng larang arga sasmitta". (Daar in het schrift *a* en *ha* niet uiteen zijn gehouden, kan men den naam ook harga sasmitta lezen).

Het een met het ander heeft Pleyte in den waan gebracht dat Arga sasmita de schrijver van den Loetoengkasaroeng was. „Als kompo-„sitie," zegt hij, „is zij een meesterstuk, dat meerdere boeiend ge-„schreven gedeelten bevat, ofschoon het te streng doorgevoerd paral-„lelisme hier en daar noodeloos vermoeit.

„Hulde dient dan ook gebracht aan de nagedachtenis van den man, „die door het verhaal op schrift te stellen, dit voor te loor gaan heeft „behoed.

„Arga sasmita was hij geheeten; hij bekleedde slechts het nederige „ambt van Mantri goedang kopi te Kaoeng (l. Kawoeng) larang, een „dorpje dicht bij de stad Tji-rĕbon gelegen (l. in het district Ra-„ntjah, regentschap Galoeh).

„Desondanks was hij een meester in het vertellen en een *boedjangga* „van ongewone kunde, getuige zijn woordenschat en het gemak waar-„mede hij zich van synoniemen bediende."

De bovenaangehaalde woorden noemde hij „zijn slotwoord" [1]).

Wat is hiervan nu waar?

De pantoenverhalen spelen in het oude Soenda en zijn ongetwijfeld ook in den ouden tijd ontstaan. Zij zijn mondeling overgeleverd, van het eene geslacht van vertooners op het andere, tot op den huidigen

[1]) Voorwoord XXXVIII.

dag. 't Spreekt van zelf dat zij op dien langen weg niet ongerept zijn gebleven, er kunnen stukken van hun plaats zijn geraakt, deze en gene toekang pantoen kan er wat bij hebben gevoegd, maar de meeste verandering zal toch het gevolg van verarming en verminking geweest zijn. De Badoejsche verhalen van Meijer leveren daarvan een treurig getuigenis.

Het is echter uitgesloten dat in een geheel anderen tijd, in de 19e eeuw, een dichter uit oude motieven een pantoenverhaal zou hebben geschapen. De pantoen werd in het geheugen bewaard en aan het volgend geslacht overgedragen met allen eerbied die het erfgoed der vaderen toekwam, maar men maakte er niet iets nieuws van. Ardja sasmita zou het ook niet gekund hebben. Het Loetoengkasaroeng-verhaal is vóór-Mohammedaansch, na eeuwen Islām was de conceptie eener alvermogende godin-moeder niet denkbaar. De tegenstelling Allah-mensch is één der eerste geloofsvoorstellingen welke pas-bekeerden overnemen.

Er moet bijgevoegd worden dat Ardja sasmita zelf niet de voorstelling heeft willen wekken alsof hij de schrijver van den Loetoengkasaroeng ware. Zijn bovenaangehaald onderschrift, beginnende met de woorden „djisimabdi noe dikĕrsakeun -- " enz., is van wat voorafgaat, duidelijk gescheiden, het beteekent: „ik wien het (iemand) behaagd heeft", m.a.w. wien is opgedragen, „den Loetoeng kasaroeng na te (laten) schrijven, koffiepakhuismeester van Kawoeng larang, Arga sasmita". Hij was dus een eerzaam afschrijver en niet meer.

Dit wordt nu bevestigd door het hs. uit de verzameling-Snouck Hurgronje. Hier toch vindt men hetzelfde slot: „oetama noe ngalala-„konkeun enz. - - kari salamĕtna bae". Deze woorden hebben dus van den oertekst af het slot gevormd. Alleen de laatste regels: „katoet „noe noelis / sarta noe ngarsakeun" / ontbreken hier en zijn een latere toevoeging; zij beteekenen: „alsmede (van) dengene die dit geschre-„ven heeft en (van) hem die het hem heeft opgedragen". Dit is dus een toevoeging van een voorganger-afschrijver van Arga sasmita. Zij komt ook voor in hs. c. (Bijbel Genootschap); hs. d. (Bataviaansch Genootschap) en hs. c. zijn dus afschriften van een zelfde hs. of het eene is een afschrift van het andere.

Wij zagen reeds dat Raden Aria Bratadiwidjaja — zijn latere naam waarbij hij bekend is —, de eer toekomt het pantoen-verhaal zooals het bij den ouden toekang pantoen voortleefde, te boek te hebben gesteld. Naast hem verdient de Controleur D. H. Cannaarts (of: Cannaerts, beide spellingen komen in den Almanak van Nederlandsch-

Indië, den lateren Regeeringsalmanak, voor) die de opdracht verleende, met eere te worden genoemd.

In het naschrift van Bratadiwidjaja komt nog iets voor waarop hier even de aandacht worde gevestigd: Poerbasari wordt er de dochter van Tjijoengwanara genoemd, m.a.w. deze en Mas Praboe ageung Tapa zouden één en dezelfde persoon zijn. In de beide andere typen van het verhaal is de verhouding weer anders, maar ook daar wordt de figuur van Loetoengkasaroeng met een voorganger Tjijoengwanara in verband gebracht en deze is weer de zoon van den vorst van Galoeh. In Salĕm (in Bantarkawoeng, het Soendasche district in het Zuid-Westen van Brĕbĕs) werd mij, jaren geleden, verzekerd dat Pasirbatang aan de andere zijde van den heuvelrug die dit land van het Soendasche, noordelijke gedeelte van Tjalatjap scheidt, gelegen was. Op de kaart is de naam echter niet te vinden. In den loop van het verhaal worden vele namen van plaatsen in het Galoehsche, tot over de grenzen van het huidige Galoeh, genoemd en verklaard. De waarde van zulke verklaringen *post factum* is bekend, maar dat juist plaatsen in deze streken behandeld worden, vormt toch een aanwijzing. En ten slotte komt de fraaiste en gaafste versie van den Loetoengkasaroeng uit het Koeninganasche. Alles tesamen genomen wettigt de stelling dat de Loetoengkasaroeng een product van Oost-Soendaschen bodem is. Aan het slot wordt gezegd dat de naam Pasirbatang, bij de intrede van het nieuwe tijdperk dat met Poerbasari en haar hemelschen gemaal begint, in Pakoewan veranderd wordt. In de door Meijer uitgegeven pantoenverhalen der Badoej's (boven blz. 472) is voortdurend van relaties tusschen Pasirbatang en Padjadjaran sprake. Nu is het waarschijnlijk dat Padjadjaran van uit de oostelijke Soendalanden is gesticht [1]). Aan de z.g. verandering van den naam Pasirbatang in Pakoewan kan dus deze beteekenis worden toegekend dat het verhaal aan het nieuwe rijk gekoppeld wordt. Maar daar volgt meteen uit dat de oorsprongen in Galoeh vóór de opkomst van Padjadjaran liggen.

Pleyte heeft terecht op de groote heiligheid van de Loetoengkasaroeng gewezen. Hij haalt een brief van den Regent van Galoeh aan waarin deze zegt dat in zijn regentschap niet één toekang pantoen het verhaal durft voor te dragen. Misschien kennen zij het niet, voegt hij eraan toe, en dekken zij zich daarom met het woord *pamali* (ver-

---

[1]) Krom, Hindoe-Javaansche geschiedenis 402 v.v.

boden) [1]) — Inderdaad geldt als een gebod bij de opvoering van de Loetoengkasaroeng dat men niet onachtzaam (*sagawajah*) te werk ga. In de maand Moeloed, de heiligste maand van het jaar, is zij verboden, 't zou de tijgers aantrekken en de toekang pantoen zou worden verslonden. Ditzelfde, dat de tijgers zouden toeloopen, hoort men ook als gevolg van onachtzaamheid noemen [2]). Bratadiwidjaja spreekt er in zijn naschrift niet van dat het hem moeite gekost zou hebben Kriawatjana's mededeelzaamheid te winnen; dat is natuurlijk geen bewijs van het tegendeel, maar de toekang pantoen heeft hem dan toch als jong magang het verhaal verteld.

XIII.

De Loetoengkasaroeng beeldt den strijd uit tusschen Poerbararang en Poerbasari. Poerbararang wil alles doen in eigen kracht en zij faalt, Poerbasari geniet de hulp des Hemels en zegeviert. De oudste zuster en haar verloofde Indradjaja weten van God noch gebod, de religieuse aandacht waarmee alles wat de cultuur, de bewaring, de aanwending van de rijst betreft, moet zijn omgeven, ontbreekt haar, de onmisbare *djampe*'s laat zij na, er wordt zelfs geen wierook gebrand. Alles mislukt haar, de Hemel grijpt in haar te straffen, doch Poerbasari is de gunstelinge der goden. Niettemin kan zij uit zichzelf niets. Alles wat haar wordt opgelegd, komt tot stand en slaagt, niet omdat zij door de goden daartoe in staat wordt gesteld, doch dewijl deze het zelf doen.

Haar overwinning heeft hooger doel. Alles wat zij uit den Hooge ontvangt: goederen, kennis, leering, dient om haar en Loetoengkasaroeng volledig voor den strijd om het bestaan uit te rusten. Ook dit is dus der goden werk.

Sterker kan niet worden uitgesproken dat alle macht in den Hemel is en de Aarde machteloos. De goden, hoog en laag, handelen op last van Soenan Amboe, de hoogvereerde Moeder, naast wie voor een mannelijk god geen plaats is; in haar is alle macht geconcentreerd, de mensch is tot niets in staat. Zelfs Loetoengkasaroeng, haar zoon, kan slechts nederig verzoeken, ootmoedig *djampe*'s prevelen, iets uitrichten kan ook hij niet.

Hier spreekt een persoonlijke overtuiging, een wereldbeschouwing die geen weerspiegeling van de volksziel is. De gewone Indonesische

[1]) Woordenlijst (Verhand. Bat. Gen. LVIII, 4e stuk), Voorwoord XL.

[2]) M. Hi. Hasan Moestapa, Bab adat-adat, blz. 120. — Batawie 1913. — Poesaka Soenda IV 154 (1926).

voorstelling is toch deze dat het bepaalden personen gegeven is met hoogere machten in relatie te treden. Zij zijn de priesters en priesteressen der heidenen, de heiligen en *doekoen*'s van Soendaneezen en anderen. Het hun verleende hooger inzicht is hun wetenschap. Dat is het wat zij meer hebben dan de schare, alle wetenschap is geheime wetenschap, de leek heeft daartoe geen toegang. Zij doen, krachtens hun goddelijke relatie, de dingen zelf.

De Loetoengkasaroeng wijkt daar ver van af. Van het begin tot den einde wordt de tegenstelling god en mensch consequent en met groote kracht betoogd. Alles wordt onder den ban van deze voorstelling gebracht. Men behoeft slechts na te gaan hoe gelijke episoden in de beide andere typen van het verhaal behandeld worden om dit te kunnen constateeren. 't Is bekend hoe overal in den Archipel de rijstcultuur totdat de spijs is opgediend met geboden en verboden is omgeven. Die *pantrang*'s of hoe zij elders heeten mogen, worden nagekomen omdat zij van de vergoddelijkte voorouders afkomstig zijn en eerbied voor het voorgeslacht is een grondzuil der Indonesische samenleving. Als men ziet hoe dit allerwege het geval is, ook bij de meer primitieve volken, dan behoeft er niet aan getwijfeld te worden dat het bij de Soendaneezen in hun heidenschen tijd ook zoo geweest is. Dit wordt ten overvloede bewezen door het feit dat het nu nog zoo is. Hasan Moestapa, in leven hoofdpanghoeloe van Bandoeng, zegt in zijn boek over de adats der Soendaneezen: „Daarom gelooft „men zéér sterk van een bron of de plaats waar het bevloeiingswater „voor de sawah uit de leiding komt, vooral als dat onder een grooten „boom is of het water van een begraafplaats komt dat zij stellig „een plaatselijke eigenaar [geest] hebben, die de middelen tot afweer „van gevaar creëert en het voordeel dat wij er van hebben, te voor„schijn brengt. En daarom is het, als men met den landbouw een „aanvang maakt, als men een stuk grond tot sawah ontgint of de „landbouwwerkzaamheden begint, voor hoog en laag, hetzij men alleen „te werk gaat of in samenwerking met anderen die water van de„zelfde aftapping betrekken, een noodzakelijkheid een bijeenkomst „te houden waar gegeten wordt, hetzij men een heilmaaltijd in eigen „huis houdt, hetzij de spijzen in optocht naar de plaats der aftapping „gebracht worden, er daar een *doa* over wordt uitgesproken en de „heilmaaltijd wordt opgedragen aan den Heer der plaats, aan den eersten ontginner, aan eigen voorouders" [1]).

---

[1]) M. Hadji Hasan Moestapa, Bab adat-adat 74. — Batawi 1913. — Zie bv.

Doch als de dichter van de Loetoengkasaroeng over de rijstcultuur komt te spreken zijn de voorouders uitgeschakeld. Soenan Amboe daalt in hoogst eigen persoon uit den Hemel neder om Poerbasari in den droom alle voorschriften die ten aanzien van de opschuring, het uit de schuur halen en de verdere behandeling tot de rijst als spijze genuttigd kan worden, in acht zijn te nemen, voor te houden. De nalatenschap der voorouders is hier gebod der hoogste godheid geworden. Dit kan geen weerspiegeling van de volksziel zijn, voor welke de voorouders nog altijd de bron dezer *pantrang*'s zijn. Uit dit voorbeeld blijkt tevens dat de dichter bestaande stof gebruikte, maar hij herschiep alles naar zijn wereldbeschouwing, tot mysterie-spel met diepen, religieuzen zin. Magisch is het spel niet: alle dynamisme is tot goddelijk ingrijpen gesublimeerd.

In zijn reeds genoemde boek schrijft Hasan Moestapa over zijn eigen maatschappij: „Wanneer men evenwel opzettelijk die gewoon- „ten, gebruiken enz. [zijner omgeving] saboteert, b.v. door het dragen „van een jas met de voering naar buiten, of het dragen van een „hoofddoek op ongewone wijze, dan wel door al te opgesmukt of „al te schunnig gekleed te zijn, of door dingen te zeggen, die anderen „niet zouden zeggen, dan wel in zijn doen en laten anders te zijn dan „zijns gelijken, dan treedt men uit den kring van menschen, die wel „de adat in acht nemen." En even tevoren had hij reeds gezegd: „De adat in het algemeen dient om onzen levenswandel te ver- „beteren (verfijnen), wat noodig is om zooveel mogelijk in goede „verstandhouding te leven met andere menschen, die dezelfde ge- „woonten er op na houden, die in dezelfde desa of hetzelfde land „wonen of aan gelijke landswetten onderworpen zijn" [1]).

Inderdaad spreekt ook in de letterkunde het traditioneele een groote rol. Des te verrassender in de Loetoengkasaroeng een eigen geluid te hooren opklinken en dat uit een ver verleden toen de dwang der gelijkvormigheid straffer heerschappij voerde dan thans. Ook die oude maatschappij is in staat geweest een man voort te brengen die van de schouderen opwaarts boven zijn landgenooten uitstak. 't Moet een sterke persoonlijkheid zijn geweest die in zoo'n eensdenkende wereld zulk een uitzonderlijke bekentenis kon afleggen van zijn geloof.

---

voor de oude Minahasers: N. Adriani, De landbouw in het heidendom der Indonesische volken, Verz. geschriften I, 288 v.v.

[1]) M. Hadji Hasan Moestapa o.c., p. 3. Vertaling van Raden Memed Sastrahadiprawira, in Djawa XI, 20.

BIJLAGE I.

Cod. 2023 no. 4 f°, Leidsche Universiteitsbibliotheek, Soend.-Jav. schrift, Juynboll, Catalogus Mal. en Soend. hss. blz. 323. — Ontvangen in 1857 van den Resident der Preanger Regentschappen. (Type I.)

Het hs. begint met de geschiedenis van Tjijoeng Wanara te verhalen. Zij eindigt hiermee dat de held westwaarts gaat en vorst van Padjadjaran wordt, zijn oudere halfbroer Harija Bangah oostwaarts om vorst van Madjapait te worden: Zij vormt het onderwerp van een afzonderlijk *pantoen*-verhaal, door Pleyte uitgegeven [1]. Beiden zijn zonen van Praboe Ratoe Galoeh.

Het verhaal gaat nu verder met te vertellen dat Tjijoeng Wanara met toestemming van zijn in den Hemel opgenomen vader oostwaarts naar Palembang girang gaat. Er is een plaatsnaam *Palembang goenoeng* nabij Tjikidang (Talaga), historischen grond, behoorende tot het Galoeh-complex. Hij doet dit verzoek omdat niemand voor Poehatji Sangjang Sri zorgt. Zijn vader voorziet hem van een *loetoeng*-huid als vermomming en verandert zijn naam in *Goeroe minda praboe Loetoengkasaroeng.*

In Palembang girang treft hij Harija Bangah's dochter Nitisoewari aan. Zij heeft zes dochters die allen jegens Pohatji Sangjang Sri onachtzaam zijn. Deze laatste vaart tot haar ouders omhoog en ontvangt daar de opdracht tot Nitisoewari in te keeren, waarna zij als dier zevende dochter geboren wordt. Haar zes zusters geven Lengser order haar om te brengen. Doch in stede daarvan brengt hij haar naar het bosch en rapporteert dat ook zonder dat het verdere gevolgen heeft.

Ratoe Mindadjaja, een zoon van Harija Bangah (N.B. dus een broer of halfbroer van Nitisoewari) dingt naar de hand der zes zusters [2]. Nitisoewari eischt apenvleesch [3]. De blaasroerschutter gaat erop uit om een loetoeng te schieten, ontmoet Loetoengkasaroeng, die zich niet schieten laat maar met hem huiswaarts keert.

---

[1]) C. M. Pleyte, De lotgevallen van Tjioeng Wanara, Verhand. Bat. Gen. LXIII, 2de stuk.

[2]) De oom zou dus de hand zijner nichten (zusterskinderen) vragen! De tekst is hier in de war.

[3]) Niet duidelijk, de tekst is in de war.

Loetoengkasaroeng gaat tot zijn ouders in den Hemel. Zij zeggen hem voor Poehatji Sangjang Sri te zorgen en geven hem één padiaar mede. (Klopt niet met het begin).

De blaasroerschutter wil Loetoengkasaroeng aan den vorst als huisdier aanbieden. Deze wil hem oppeuzelen maar dat gelukt niet omdat de aap een groote consternatie teweegbrengt. Hij huwt in het bosch met Nitisoewari's jongste dochter. De zes zusters zijn op dit moment reeds met Ratoe Mindadjaja gehuwd. Zij roepen haar zusje terug, doch deze weigert aan de oproeping gehoor te geven.

Ratoe Mindadjaja gaat *marak* met zijn echtgenooten. Hij delft tegen Loetoengkasaroeng het onderspit. Poerbasari bekoort hem. Dit kleine trekje vindt zijn tegenhanger in type III waar Poerbararang bij deze gelegenheid verliefd wordt op Loetoengkasaroeng als hij zich in zijn ware gedaante vertoont.

Mindadjaja en Loetoengkasaroeng planten beiden padi, de aanplant van den eersten mislukt, die van den tweede slaagt.

Het verhaal gaat dan over in allerlei avonturen die met het voorgaande geen verband houden. De loetoeng, nu zich als een mensch voordoende, hoewel dat nergens gezegd wordt, trekt rond als een dolende ridder.

BIJLAGE II.

Codex 259, 4°, Nederl. Bijbel Genootschop, Leidsche Universiteitsbibliotheek. Soend.-Jav. schrift. Zonder titel. — Juynboll, Supplement-Catalogus Soendasche handschriften blz. 25. (Type II.)

Het grootste gedeelte van dezen tekst wordt ingenomen door de geschiedenis van Tjijoeng Wanara die hier Dipati Tjijoeng Mandara heet; de geschiedenis van Loetoengkasaroeng beslaat de bladzijden 90-116.

Nadat Tjijoeng Mandara in Padjadjaran en zijn oudere broeder Dipati Harijang Banga in Madjapait zijn gevestigd, hebben zij weer een ontmoeting aan de oevers van de Tjitandoej. Zij vragen elkaars *elmoe*. Harijang Banga's *elmoe* ter grootte van een erwt, *waroega djagat* genaamd, valt uit zijn mond. Terstond valt hij flauw, hij

wordt naar Madjapait teruggedragen. Ook Tjijoeng Mandara keert naar Padjadjaran terug. De *elmoe* wordt door een reeks dieren opgeslokt die er allen van bedwelmen of sterven en komt ten slotte in de maag van een karper terecht, die in een door den ouden blaasroerschutter te Pagĕbangan uitgezette fuik wordt gevangen en sterft. Aki en zijn vrouw eten elk de helft van het dier; terstond wordt Nini zwanger, zij baart een tweeling, een zoon en een dochter. De dochter sterft en wordt begraven, uit haar lichaam komen gewassen en de *piit*-vogel voort, zoodat de aarde vol is.

De zoon vraagt een *(dja)djantoeng kantjana* - gouden pisangbloemknop, de ouders gaan die in het woud van Mĕsir! zoeken, zij laten den knaap in de wieg achter. De veertig *dewata*'s dalen uit den Hemel neer en dragen den knaap omhoog.

De vorst van Madjapait — hij draagt niet den naam Harijang Banga [1]) — heeft zeven dochters. Hij is ziek, slechts een *djantoeng kantjana* kan hem genezen. Er worden zes patih's ontboden, wie hunner de *djantoeng* vindt, zal de prinsessen ten huwelijk bekomen en troonopvolger worden. Zij vinden niets, de vorst keurt niettemin goed dat zij zes zijner dochters huwen, de jongste blijft over.

De zoon van Aki Pagĕbangan misdraagt zich in den hemel. De *dewata heujeuk,* zijn verzorgster, rapporteert zijn wangedrag aan Iboe Poehatji Wiroe manang(g)aj, [2]), die zegt den knaap bij *rama* (zonder meer) te Sorongkantjana te brengen. Hier misdraagt hij zich wederom. Hij ontdekt de *djantoeng kantjana* en pakt die mee. „Rama", dat ziende, werpt hem, na hem eerst een stel kleeren verstrekt te hebben, omlaag naar Goenoeng Soenda op de aarde. Daar wordt hij Loetoengkasaroeng, springt er rond, zijn staart schittert.

De blaasroerschutter van Pagĕbangan, dezelfde als die den karper in de fuik vond, verneemt dat de vorst van Madjapait ziek is, hij besluit zijn heer een bezoek te brengen en, om niet met leege handen te komen, eerst met zijn blaasroer iets te schieten. Hij treft den Loetoengkasaroeng aan. 't Is hem onmogelijk te schieten; hij maakt de sĕmbah, uit zijn knapzak wordt een prauw, getweeën keeren zij in dat vaartuig naar het huis van den blaasroerschutter terug. Pagĕbangan heet hier ook Gĕgĕlsoentĕn.

---

[1]) Er staat: *ratoe boejoeboei mangkoe boemi Madjapait.*

[2]) In type III is Pohatji Wiroe manangga hemelbode. Een enkele maal staat daar *Ki* Wiramanangga; dit moet een vergissing zijn, want *ki* is een titel van mannen. De juiste vorm is wel [0] manangga j, immers, men vindt ook manangge. — Met iboe pohatji schijnt „de eerste der pohatji's" bedoeld, niet te verwarren met Soenan Amboe van type III.

Den zieken vorst van Madjapait wordt bericht dat de oude van Pagĕbangan een *loetoeng wong agoeng* bij zich heeft, in het bezit van een *djantoeng kantjana*. Hij vraagt zijn dochters hem den loetoeng te verschaffen. De zes oudsten gaan successievelijk erop af, maar de loetoeng staat zijn schat niet af; ontdaan keeren zij huiswaarts. Ten slotte gaat de jongste, Poerbasari, zij vraagt eerbiedig haar de djantoeng te geven. Loetoengkasaroeng werpt haar die in den schoot, waarop zij zegt hem te willen trouwen als zijnde dit voorbeschikt. Tesamen keeren zij naar Madjapait terug, de vorst geneest al bij het zien der djantoeng. Deze wordt gekloofd, de eene helft wordt pàdi, de andere alle plagen van het gewas.

De volgende episode sluit niet bij het voorgaande aan. De zes prinsessen dagen de jongste zuster Poerbasari uit, wie de grootste *hoema* kan aanleggen. De loetoeng zorgt spelenderwijs dat Poerbasari den wedstrijd wint. — In een tweeden wedstrijd kampen de zes patih's met den loetoeng wie de schoonste is. Hij werpt zijn vermomming af, daaruit worden allerlei dieren, hij zelf schittert in volle schoonheid, de patihs hebben verloren. Deze beginnen een gevecht, Loetoengkasaroeng laat ze door de uit zijn vermomming voortgekomen dieren bestrijden, de patihs worden gedood. Praboe Loetoengkasaroeng — hij heet thans voor het eerst *praboe* — stijgt ten hemel om Iboe Poehatji Wiroe mananggaj [1]) te verzoeken de patihs te doen herleven. Het verzoek wordt in dezer voege toegestaan dat hij, op aarde teruggekeerd, zelf hen tot het leven terugbrengt. Zij onderwerpen zich. Loetoengkasaroeng wordt vorst van Madjapait, hij ontvangt van zijn schoonvader de namen *Goeroe Minda patangdjala wisesa prĕmana praboe Loetoengkasaroeng*.

BIJLAGE III.

Het is moeilijk de hss. type I en II onder één gezichtshoek te brengen. In I is Loetoengkasaroeng dezelfde als Tjijoeng Wanara, in II is hij de *elmoe* van diens half-broer Harijang Banga; in I eindigt hij als een soort roofridder, nu hier dan daar, veroverende, wegtrekkende, zonder eigenlijk slot, in II wordt hij vorst van Madjapait.

[1]) Voor „waroe" leze men „wiroe".

In beide verhalen heeft hij met de padi te maken, maar op verschillende wijze. Volgens I verwaarloozen de zes dochters van Nitisoewari, zelf dochter van Harija Bangah, de padi en wil Tjijoeng Wanara - Loetoengkasaroeng dat verhelpen. Hij gaat daarvoor naar Palemband girang; waar Nitisoewari is, wordt niet gezegd. Zonder omwegen huwt hij de zevende, door haar zusters uitgeworpen dochter van Nitisoewari, eigenlijk de padi zelf, want gewas en deszelfs godin zijn één. Daarna houdt hij twee wedkampen met de zes prinsessen en haar echtgenooten: 1. een rivier afdammen, 2. padi planten, het laatste doet hij met behulp van één aar, hem uit den Hemel ter beschikking gesteld. Als overwinnaar uit den strijd te voorschijn gekomen, neemt hij de menschelijke gedaante weer aan. Hierop volgt het verwarde verhaal zijner omzwervingen, van zijn gemalin hooren wij verder niet. — In II daarentegen is hij de redder uit den nood door het bezit van een kleinood, de *djantoeng kantjana,* hetwelk de vorst van Madjapait geneest en hem de opvolging verzekert. Nu eerst toont hij zich in menschelijke gedaante, de vermomming als loetoeng was hem uit den Hemel meegegeven. Tjijoeng Wanara had die in I ook uit den Hemel. Het bezit van de *djantoeng* verzekert hem ook de hand der jongste dochter, Poerbasari bij name, van den vorst. Dit verhaal is op zichzelf een sluitend geheel. Daar wordt nu nog aan toegevoegd, nadat het huwelijk al gesloten is, dat hij twee wedkampen bestaat met de zes prinsessen van Madjapait en haar echtgenooten, de oudere zusters van Poerbasari, n.l. padi planten en een schoonheidswedstrijd, de tweede wint hij nadat hij zijn vermomming heeft afgeworpen en in volle schoonheid schittert. In dit tweede verhaal speelt alles zich op Java (Madjapait) af, in I huwt Loetoengkasaroeng een prinses van Madjapaitsche zijde, maar de vereenzelviging met Tjijoeng Wanara verbindt hem met Soenda en zijn omzwervingen worden ook daar geplaatst.

Licht men de geschiedenis van het *djantoeng* - kleinood uit verhaal II, dan begint de rest meer overeenkomst met I te vertoonen, al blijven de verschillen aanzienlijk. In beiden is dan sprake van een vorstelijk personage, door den Hemel in de vermomming van een loetoeng gestoken, op dezelfde eigenaardige wijze in de menschenmaatschappij gebracht (de ontmoeting met den blaasroerschutter), kwalijk bejegend door zes zusters-prinsessen en voor de zevende bestemd, ten slotte door bovennatuurlijke hulp in staat padi te doen gedijen. Er is echter geen sprake van dat hij aan de menschheid een cultuur zou hebben gebracht die zij nog niet kende.

BIJLAGE IV.

In Raffles, History of Java II, 102 v.v. wordt de geschiedenis van Loetoengkasaroeng weder aan die van Tjijoengwanara gekoppeld. Deze gaat naar zijn vader Goeroe poetra angabaja in den Hemel, van wien hij een loetoenghuid als vermomming en rijstzaad ontvangt alsmede den naam Goeroe minda sida tanda paraboe Loetoengkasaroeng. Het zaad wordt uitgezaaid in Bodjonggaloeh. —

Dit eerste gedeelte toont overeenkomst met cod. 2023, Leiden (bijlage I) tot zooverre.

Het verhaal gaat dan over op de zeven zusters, hier dochters van een *koewoe* (tegenwoordig een dorpshoofd) in Djĕlĕboed. De jongste, Poerbasari, wordt te Gadog in het binnenland gevestigd. Deze geheele episode is in het Padjadjaransche gelokaliseerd, Djĕlĕboed, vulgo Tjilĕboet, ligt ten Noorden van Buitenzorg, Gadog aan den weg naar den Poentjak. Het installeeren in Gadog is een zwakke nagalm harer verbanning.

Thans volgt het tooneel van de ontmoeting van blaasroerschutter en Loetoengkasaroeng; de eerste moet in dienst van den koewoe vogels schieten, de loetoeng is na zijn bedrijf in Bodjonggaloeh gaan rondzwerven en komt nu toevallig in deze contreien. De schutter haalt den koewoe erbij, gezamenlijk keert men naar diens woning terug. Zes dochters willen den loetoeng niet aanvaarden, Poerbasari huwt met hem, de vermomming wordt afgelegd. Hij sticht Pakoewan Padjadjaran, Siliwangi is hun zoon. Ten slotte trekt hij zich als kluizenaar terug op den Goenoeng Padang, d.i. de kluizenarij van den spiritueelen vader van Tjijoengwanara, met wien hij hier gelijk wordt gesteld of, wil men, wiens voortzetting hij is.

In Poesaka Soenda, VI^de^ jaargang (1928), wordt een gedeelte van een Tjarijos Padjadjaran afgedrukt waarin ook Loetoengkasaroeng voorkomt. Hij wordt daar kleinzoon van Sanghijang Boeloes poetih, tapa - vorst van Talaga genoemd. Als gevolg van een saembara huwt hij met Poerbasari, eenigst kind van Tjijoengwanara en a.s. vorstin van Oost-Padjadjaran. Vele der genoemde landstreken zijn in Groot-Galoeh te traceeren. Het verhaal is niet beëindigd, het schijnt, zoover ik er kennis van heb kunnen nemen, één aflevering ontbreekt, met de behandelde geschiedenis van Loetoengkasaroeng slechts enkele eigennamen gemeen te hebben.

ON THE JAVANESE KRIS.

BY

Dr. W. H. RASSERS.

(With 2 plates.)

To His Highness
Pangeran Adipati Aria Mangku Nagara VII

As far as in essays on the kris the problem of the real signification of this mysterious object is also considered and in this connection the question is mooted in what spiritual sphere the kris originally belongs, we nearly always find the following method applied that at once stress is laid on everything that, in connection with this curious dagger, might suggest importation or at least influences from outside the Archipelago. Attention is at once fully given to the tracing of the unknown land of its origin; it is quite evident that certainty on this point is not only considered of importance for the external history of the weapon, but is also thought to carry conclusive weight for the solving of the kris problem in its entirety. On the other hand I have argued in an article „Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris" [1]), the desirability of accepting the actual state of affairs and therefore of treating, while studying the above mentioned problem, the kris as an *Indonesian* object. In doing so, it was not my intention, of course, to deny that there are obvious reasons for thinking of derivation in one form or another in connection with the kris; I only wanted to emphasize the undeniable fact that the kris is an *organic* part of *Indonesian* culture and, as far as we can tell from our knowledge of facts, of this culture alone. As a living cultural element we can observe the kris in the Archipelago only; for a detached study of the kris the data collected there form the only basis. No one has ever succeeded, notwithstanding all the trouble that has been taken, in locating as indigenous property anywhere outside the Archipelago a weapon that could be given the name of

---

1) *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen,* afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 1, No. 8 (1938).

"kris"; in the Archipelago on the other hand and especially in Java, it is one of the most characteristic elements of culture. Java without the kris would be Java no longer. It plays in the life of the individual as well as in the life of the community there such an important and at the same time peculiar rôle that various students could not but begin to wonder whether the kris is not in reality something different from what it appears to be at a first and cursory glance.

For the rest I tried to make the idea acceptable that it might be useful, especially at the beginning of the investigation, not to regard the kris exclusively in itself, but to allow ourselves to be led by a number of facts pointing to a certain connection between the kris and the Javanese shadow play. I did not reject possibility that by using this supposition as a lead and by keeping an eye on every feature that would seem to make the nature of this connection more clear, we might at the same time arrive at a better realization of what it is that forms the true character of the kris. For the details of my statements I refer the reader to the above mentioned essay; may it suffice here to give a short survey of what is indispensable for the correct understanding of what I hope to advance further on.

Of the early history of both the shadow play and the kris we know next to nothing. From the few data at our disposal we must conclude that both existed in the Middle Javanese period, but that their function in this culture was probably not very important. In any case they do not belong to the things that characterise this particular shade of Hindu-Javanese culture. In the important remains that have come down to us from this period there is nothing that reminds us of their existence. When, however, the centre of culture moves to East Java, things soon begin to change; and from the very moment that kris and wayang appear within our ken, we have a strong impression that they are not unconnected. They make their appearance so to say simultaneously, in the same place, and in exactly the same way. As soon as the fusing of Indian and Indonesian elements has become so complete that it becomes possible to speak of an independent national-Javanese culture, the position of shadow play and kris in it is such as to make it hard to question their internal relationship. It is not only that they always appear together; it is of much greater importance that they are both typical of this culture. In the Hindu-Javanese culture of East-Java wayang and kris are of dominant interest; to both are attached collective ideas — social as well as religious — of uncommon power; so there is little doubt of

their having formed, in this period, part of one system. Highly remarkable in this connection is the way in which Javanese tradition speaks of this relationship. According to this tradition there is the closest relation between wayang and kris that can be imagined; they are frankly called children of one father. The same divine hero Pañji who created the Javanese theatre and the gamĕlan orchestra, which forms an intrinsic part of it, is also said to have been the first kris-smith; he is the inventor and the first wearer of the kris. In the stories telling of Pañji's adventures, which are only dramas retold in novels, the kris is inseparable from him; often the kris is mentioned as the only weapon he will handle; Pañji's supernatural powers are above all in his kris. It is no exaggeration to say that the principal character of the *wayang gĕḍog* (i.e. Pañji) and the kris are to a certain extent one and the same to the Javanese.

It is obvious of how great importance it would be, if — as tradition asserts — it should be possible to prove scientifically a real genetic relationship between the Javanese national weapon and the Javanese theatre. We may assume that in this manner the way would also be cleared which would lead to a better insight into the original meaning of the kris; there is no doubt but much that strikes us as strange and seems incomprehensible now, would then at once become clear. For, though the external previous history of the shadow play in Java has remained hidden from us, we have come to know the general outline of its origin and development; we have been able to picture to ourselves the social and spiritual environment in which this ritual and its attendant myth came into being and we have also learned to understand how it was possible that a play imported from India has been able to satisfy so completely and permanently the religious needs of the Javanese people.

In considering by what way it would be possible to define the nature of the relationship between kris and wayang a little more sharply, I was induced to draw the attention in the first place to a closer examination of the outward appearance of the kris and of the curious ornamentation which we find applied almost regularly in all the different parts of this weapon. The idea that these are facts which are sufficiently important to be scientifically investigated, was not new. Indeed, former investigators of the kris have attached so much importance to these outward peculiarities, that they did not deem it impossible that, solely by means of these, not only the place of origin but also the inner nature of this weapon could to a certain extent

be ascertained. This method has, in my opinion, not led to satisfactory results; for so far reaching an argument as these scholars wished to provide, this basis did not prove broad enough; nevertheless their study of the very special forms of the kris and its remarkable ornamentation has certainly not been useless. The opinion that these outward signs are related with the inner meaning of the weapon has become much more acceptable, owing to this study. For at all events we have now obtained the certainty that we have to do with a regular system and that in manufacturing a kris the imagination and artistic inspiration of smith and carver were only free to move within very sharply defined bounds. Up to the present day these bounds have not been altered. It is true, we perceive that in course of time the notion of the purpose of these ornaments has become blurred; here and there we encounter deviations which must be taken as degeneration; but on the whole we can still speak of a strong, living tradition. Still the Javanese craftsman enjoys but a limited measure of freedom in the fashioning of the kris and the ornamentation of the various details; it is quite clear that even now he feels tied down to a small group of ever recurring conceptions and motifs. They are part and parcel of the normal idea of the kris.

Meanwhile, in spite of this considerable simplification in what must be observed by us in the outward appearance of the kris, there remained the obstacle that shadow play and kris, taken materially, are so very dissimilar that properly speaking they cannot be compared at all. The utmost with regard to a possible internal relationship with the shadow play that could be reached by studying the traditional ornamentation of the kris, seemed to be the fact that a strong family likeness with what is usually called „wayang style" is not to be denied. But a conclusion of this kind is not what we are aiming at; moreover it is neither surprising nor of much importance. An investigation which would have as its only aim the determining of so superficial a likeness is superfluous; besides, it cannot be said of this symptom that it would be typical only for the kris: it can be observed in nearly the whole national-Javanese cultural domain. It means little or nothing for a deeper affinity of wayang and kris.

I have tried to remove this difficulty by introducing an intermediate term when comparing kris and shadow play and by using for this purpose one of the best known wayang stage necessaries, viz. the so called *kayon* or *gunungan*. That I hit on this object in particular does not mean that I looked upon this triangular screen as something

more typical of the "wayang style" than any other part of the shadow play apparatus; my preference found its cause in the consideration that on investigating the origin of the Javanese theatre it was proved that in this object, which may never be omitted from any stage performance, the *inner meaning* of the play presents itself to us in visible form. The special value of the *kayon* does not lie exclusively in the fact that it shows us the most essential motifs of the wayang style; but these motifs have here in addition to this their full original value, and are moreover arranged in a way that turns them into one significant whole. *Everything* in it — its *form* and *decoration,* the *function* it has at every performance and also its *name* — has become intelligible through the discovery that it is intended to be an exact exposition of the sacred area within which the drama is enacted for once and all, representing therefore the totality of the whole community, divided into two phratries. For the shadow play kayon [1]) is a representation on a reduced scale of the façade of a ceremonial house that is only accessible to men; in the centre over the closed gate, on either side of which two raksasas, representing the phratries, keep guard, is seen the façade mask, the highly conventionalised Kala head, perhaps most resembling a lion, and meant to be a picture of Banaspati, the cannibalistic Lord-of-the-Forest, who is worshipped in this temple. The Serpent, winding itself round the central tree, the main post of the house, as well as the Garuḍas, stand for the same thing; they too represent the kayon in its entirety, they are in a way identical with Kala. Two animals on either side of the tree symbolise the two phratries in their traditional mutually hostile relation.

Now on comparing this short survey of the wayang play, as demonstrated by the kayon, with the system of representations which tradition still more or less dictates with regard to shape and decoration of the kris, we find a remarkable resemblance. These systems cover each other absolutely. All those features that are of dominant interest for the shadow play — the Serpent, the Garuḍa, the Raksasa, the Kala-head, the kayon itself — are at the same time the ever recurring motifs, by means of which the manufacturer of the kris still always, though at present unconsciously, tries to express the nature of this object. The probability of an internal relationship between

---

1) See plate I and cf. Rassers: *Over den oorsprong van het Javaansche tooneel* in Bijdragen Kon. Inst. dl. 88 (1931).

kris and wayang, which is so strongly stressed by Javanese tradition, is thus considerably strengthened; the relation even assumes the character of spiritual identity and in this connection I was led to giving expression to the surmise that in the religious respect the Javanese still shows towards his kris, there is something living on of the feeling that also this weapon — as wel as the kayon — is an emblem of the totality of the community of which he forms a part.

Further confirmation of this fact I have tried to find in the data that we possess about the position of the *smith*, in the past and in the present, in the Javanese community, but above all in the way in which he behaves when plying his trade. Nowadays the smith in Java is a poor and humble man, but all the same he is still a special, we might say honoured, person. From the way in which he is treated and also from his own behaviour it is clear that the belief that his profession brings him into contact with supernatural powers has, neither in himself nor in his fellow coutrymen, entirely disappeared. The word for „smith" is *paṇḍe* ("expert"), he is addressed as *ĕmpu* or *kyai* ("lord", "master"), and these old terms are in accordance with still existing notions and associations. Forging is not looked upon as an ordinary profane trade, but it is veiled in mystery. The manufacturing of weapons especially is hemmed in by numerous regulations and formalities. That the social position of the smiths was much higher in former times, is a fact; under the government of the princes they are said to have occupied an honoured position at court. We need not even consider it out of the question that at one time the smith under certain circumstances could represent the whole community. For from the passages in the old Javanese chronicles where the smith is mentioned, we repeatedly receive the impression that in ancient Java the rôles of prince and smith more or less overlap; sometimes their relationship is compared to that of brothers. They also appear now and then as each other's natural enemies; in any case they seem to be placed almost on one line. Just as with the princes the genealogies of the smiths go back to the gods.

However, it is of more practical interest to us to realise how, we may say up to the present day, the smith conducts himself when he is starting on the most important work that can be entrusted to him, viz. the manufacturing of a kris. We then witness a doubtless very ancient ritual, the acts of which are not everywhere and not always equally faithfully observed any longer, but which has all the same preserved its original forms sufficiently clearly to enable us to make

out what it is that we have to see on such an occasion in the shabby Javanese smithy, enclosed by plaited bamboo. For then the smith is not allowed to make his workshop appear in its ordinary way, but he is obliged to decorate it in ceremonial fashion; and the strict regulations in this regard make it very clear that it is the intention to give the smithy the appearance of a primitive tribal temple. In other words the smithy becomes a kayon; there is no essential difference between it and e.g. the building that is erected as stage for the performance of a masked play or the sacred ground in or near the Javanese house, used for the performing of some detail of the crisis ritual up to the present day. The possibility that we should overrate the importance of this phenomenon and that it should only be a question of outward resemblance can safely be eliminated. There is too striking a resemblance between the regulations (very strict in both cases) for the decoration of the two buildings; the materials that are used and consist in greenery, flowers and fruit are identical and bear the same names and also the offerings of the kris smith on this occasion do not show, on being compared to the sacred gifts offered at the preparations of a circumcision or a wedding, any marked deviation. Of outstanding importance is the rule that the smith is obliged — to suggest no doubt what his workshop is going to represent — to hang a small model of a tent under the eaves outside, to which is given the name of *tarub*. This feature in itself might be called significant for the whole decoration; for *tarub* is one of the regular technical names by which the festive building used for crisis ceremonies is indicated in Java.

The way Javanese tradition represents the relationship between kris and wayang has therefore appeared to be correct; consequently we can wonder no longer when all the motifs of what we call the decoration of the kris, prescribed by tradition, inevitably recall to us the picture of the kayon. We must accept a genetic relation between kris and men's house; the workshop of the kris smith and the space within whose bounds the adventures of Pañji should be acted are essentially the same.

I.

The establishing of an essential relationship of kris and wayang (more accurately speaking: of kris and kayon) is — I indicated this already higher up — chiefly of importance to us because at the

same time it is then determined, in a general way, what social and spiritual sphere we must enter in our imagination, if we should wish to form an idea as to what the real meaning of the kris has been and what must have been its original function. The institution of the sacral men's house is found, it is true, in many varieties, strongly differing from each other in part, but we may say that the underlying principles are the same everywhere; and no doubt it belongs to those phenomena that characterize a society, that is to say up to a certain degree [1]). Wherever we come across it, we may be sure that we have to do with a form of society which is still of a totemistic character and which can only be understood from a totemistic point of view, even though the old social and religious system has, up to a point, been weakened and — more here, elsewhere less — disturbed. We have come to consider the men's house in this kind of society to be a continuation, in a more or less permanent form, of the sacred area which, in the more primitive totemism, is prepared now by one clan, now by another, for the festive celebration of all those ceremonies which require the presence and assistance of the *entire* community and among which the initiation of youths occupies a foremost place. The characterizing features of these temporarily sacred meeting-places are still easily recognizable in the men's house. The prevalent scheme of the old tribal organization, the dual system, is strictly maintained in the arrangement of the building, and it also strikes us that this primitive temple will, as a rule, only then assume its full significance when the group, playing the part of the complete community, meets to test, unseen by the women, prospective members and to incorporate them in the social and religious organization. Apart from the great ceremonies, it is true, the men's house is not devoid of interest, but it is often less conspicuous. Where it is used as store room for the sacred objects that are supposed to be materializations of the divine ancestors of the group, it is — also at ordinary times, the centre, usually not accessible to women and non-initiated, of the religious and social life of the community, who have built it and keep it more or less carefully in repair.

---

[1]) For secret societies and men's clubs, their origin, organization and ritual, see: G. Davy, *La foi jurée, étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* (1922); A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien* (1923); M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (*Année sociologique,* nouv. série I, 1925, p. 30 ff.); J. Ph. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran* (1926); and the literature cited in these works.

For the rest it is difficult to speak in general terms of the structure of these men's house communities. In contradistinction to the relative uniformity of the earlier totemistic systems, these later societies show an extremely varied picture. The strict clan relations have always in some way or other lost something of their significance; the old definition of the totem — that this is a sacred principle, present exclusively and uniformly in the members of an exogamous, traditionally-genealogical group, a principle which, acquired rudimentally at birth, fully develops in the male members of the group by means of a series of ceremonies and gives to each individual, socially as well as religiously, his fixed place in society at large — does not in all probability hold good absolutely anywhere any longer. But the process of decay of which this weakening of the totem is the cause or at all events a common symptom, may affect the system at greatly different points nor does it act with equal intensity in all cases. On the declining of the once ruling principle op group-formation, all kinds of forces are released, which alternately work together or cross and clash. Where moreover in many cases there are, side by side with internal factors, external influences, it is easily understood that there arise widely differing varieties of social structure. The significance of local grouping, as compared with genealogical relationship, is on the increase. The clans often narrow down and become groups of unilateral, but exclusively traceable, relations. A not uncommon feature is that clans more or less shed their exclusive nature; this widens the social horizon for the individual; personal energy and talent obtain more scope. It happens that, apart from any genealogical relationship, a man obtains participation in a certain totem and consequently gains a social status through ceremonial actions which still for a part bear the character of initiation and are also regarded as such, but are in reality purely material offerings. Besides, the functional character which also already belongs to the clans of genuine totemism, is often more strongly stressed in the totem groups of this new type; and, since the former stability (which meant at the same time almost equality) gradually declines and disappears, it may happen that these groups come to arrange themselves hierarchically. More and more a striving becomes apparent in the ranks that are supposed to be the higher ones, the membership of which can only be attained at heavier offerings, to have themselves acknowledged as being special possessors or even exclusive possessors of the totemistic energy. This is frequently attended with a tendency towards endogamy and so to-

wards caste-formation. That lastly, with all these changes, the appreciation of the old clan insignia does not remain unaltered and that these can develop all kinds of variations, is a matter of course. The feeling that one has to do with materializations of mythical ancestors can live on with undiminished strength; the connection with a former genealogical system is as a rule still perceptible; but it is only natural that these emblems also become indications of certain dignities, functions and professions, considered more or less high, which consequently form at the same time ranks and classes.

If we turn into the road that has now been opened up for us, and remembering these facts, consider the data once more that are at our disposal with regard to the kris, then it must strike us that some of these have acquired an unexpected and very special value. And the curious point in this connection is that, whereas on the one hand they give new support to the argument given above in a very few words on the origin of the kris, they at the same time create the impression that the conclusion according to which this dagger is an emblem of the complete community, can only be maintained while we speak about the kris in a very general sense, so to say *in abstracto,* and leave all sorts of nicer distinctions out of consideration. If we have in view the kris, on the contrary, as we know it in real life, the individual object which the Javanese still prizes as one of his most valuable possessions, then it appears that something must be added to the definition. It is also the kris in real life — we may feel sure of it — that expresses the whole of the community, but it does so only in a special sense; what each kris shows is really a certain *aspect* of the mythical tribal hero.

The Javanese distinguishes a great many different kinds of kris and he takes as criteria in this connection details in the shape and in the workmanship of all important parts of the weapon which are often hardly perceptable to the uninitiated and the meaning of which, even when we have become aware of them, remains entirely obscure. But it is incontestable that they have a deeper meaning; the Javanese attaches the greatest importance to maintaining a sharp distinction between all these different kinds and to the invariable adherence to the traditional forms down to the smallest details [1]). Krisses of

---

[1]) See for an enumeration of the kris varieties according to the grip J. Groneman, *Der Kris der Javaner,* in *Intern. Archiv für Ethnogr.* XIX (1910), p. 155-158, and J. E. Jasper and Mas Pirngadie, *De Inlandsche kunstnijverheid in Nederlandsch Indië,* Vol. V (1930), p. 204-209. — About the kris grips Grone-

different kinds are to him — though they may be essentially alike, as also admitted by him, — totally differing animated beings. He consequently calls them by different names and they possess for him greatly varying, very special qualities, which may be beneficial as well as dangerous. Already in connection with what we learn from this last mentioned feature, it is apparent that it is not merely a question of classing differently shaped krisses, but also of a classification of *men*. For the beneficial or noxious power of a special kind of kris must not be looked upon as a fixed invariable quality which is peculiar to this variety in itself; a kris possesses its specific nature only or chiefly in concord with the special character of the chance user or possessor. Not every kris suits every Javanese.

Once in a while we find with our informants a remark which might give rise to the idea that the Javanese is entirely free in his choice of the shape of his kris out of all these different varieties and even that he acts according to a certain plan of his own. In the book by Jasper and Mas Pirngadie e.g. we read: "It is easy to understand "that where not only the weapon but the whole work of the smith "as well is wrapped in such mystery, the shape and the motifs used "for the damascening of the weapon have also acquired special signi-"ficance and so every wearer of a kris has chosen for his weapon "a shape and a pamor motif which, in connection with different "circumstances have been selected by him as the most suitable, the "most auspicious" [1]). This is not quite clear; but even if we should have to draw the conclusion from it that there are already regions in Java where personal preference solely determines the shape and decoration of a man's kris, this would only mean that degeneration has reached an advanced stage in those places and that moreover one of the chief characteristics of the kris has entirely disappeared there. For in olden times there was certainly no question of a free and personal choice; what tradition tells us about this, is not much, it is true, but the little we have learned all points so decidedly in one and the same direction, that its value approaches that of facts immediately observed. And indeed, from still existing practices it can be deducted that the classification of the kris according to peculiarities of shape, must in any case be regarded as a symptom of a fixed system of *social* rela-

man says (l.c. p. 184), on the authority of Commissioner J. R. Couperus: „Die ganze Ornamentik ist deutlich umschrieben und benannt, jede Windung und jeder Einschnitt trägt einen eigenen Namen".

[1]) O.c., p. 154.

tions. Certain forms of blade and grip can even now not be chosen at will by everybody, but are bound up quite exclusively with various categories of Javanese society; it is no exaggeration to say that they are up to the present day more or less *characteristic* for those groups. *Nowadays* these groups with which the various types of krisses are thought to be closely related, present themselves to us as *classes, professional ranks, trades;* sometimes they are *local groups,* inhabitants of *political areas.* Already in this form such a classification ought to make us pause and consider, but moreover tradition shows sufficiently clearly that (especially when, in connection with the characteristics of men's house communities given above, we have learned to notice these phenomena) under this grouping of the kris-varieties an older system of categories is concealed, which opens up more sharply outlined perspectives.

Even today the Javanese are alive to the idea that the present day far reaching specialising of the kris is not original, and that it is the outcome of a far simpler scheme. The latter is invariably represented to us as a primary division into two halves, or rather a *two-three*-groups organization and further another differentiation into *four-five,* with regard to which there is always laid a certain stress, as if it concerned something of importance, on the essential identity of all these varieties. This means that the original system of classification of the different kinds of kris — that is of the object of which we have tried to prove along another line of reasoning that it represents the totality of the community — shows a remarkable resemblance, indeed exactly corresponds with what we know (or may surmise on very good grounds) of the main features of the old Javanese tribal division. We cannot resist the impression that the kris, in its traditionally most important forms, keeps pace with the social organization.

The facts to which I refer here, are the following. — In connection with the shape of the blade as well as of the grip, the present day Javanese divides the kris-varieties, as they have been handed down by tradition, into *two* main groups, which are strictly kept apart, but which are all the same considered to be essentially one. He knows the blade in the first place in its *straight* form (*ḍapur bĕnĕr*) and by the side of this or rather in contrast with it, the *undulate* form (*ḍapur luq* or *ḍapur parung*). Nothing is mentioned in this connection of any association between these two principal forms and special groups of the population in such a way as would give rise to the idea of

connecting them with an old dual system; in itself this distinction would therefore seem to be of little importance. But, if we remember the characteristic feature of a primary tribe-division and the resulting classifications, then it is surely remarkable that these blades should appear to be in their interrelationship at once essentially one and diametrically opposite. The straight as well as the undulate form can be taken here to represent the Serpent, the cannibalistic deity, inhabiting the *tarub;* therefore they are of essentially the same nature; the one form, however, is associated with the idea of "rest", the other one with that of "action": as we saw before the straight blade represents the *sarpa tapa,* the undulate the *sarpa lumaku* [1]). Some connection with a social classification at once grows somewhat more probable, when we take into consideration that we do not only find a *dual* division mentioned as the original scheme of the grouping of the kris in connection with its shape, but that the idea of an old division into *four* is still living on. "According to the armoursmith "Ngabèhi Karjadikrama there were originally only four forms of "kris in existence, viz. Brodjol, Tilamputih, Sangkĕlat and Panimbal, "from which the other forms have been derived" [2]).

The grip forms afford far more points of contact for our view on this question. Different informants who had an opportunity to become acquainted with the ideas still prevailing among the population about this part of the kris, point out that probably in former times special grips were *prescribed* for different *classes* and perhaps for various Javanese *districts* as well [3]). Of a completely free choice there can be no question even at the present time. Today, too, this part of the kris is used occasionally to indicate the social status of the wearer; we can still observe that the grip of a man's kris is altered when — owing to his reaching a certain age or for some other reason — he advances in rank, and also that the kris of a

---

[1]) See Groneman, l.c., p. 145.

[2]) Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 221.

[3]) J. W. van Dapperen, *Krisheften,* in *Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw* XVI (1931-'32), p. 105: „Very probably special grips were prescribed in olden times for the different classes and perhaps for the different districts in Java". Groneman, l.c., p. 179: „Die Herstellung der Griffe bildet einen besonderen Zweig der Kunstindustrie, und der *pĕngukir,* der Fachmann, der diesen Zweig ausübt, kennt viele unter einander wenig verschiedene *wangun* (Gestalten, Formen), die nicht nur fur jedes der beiden Fürstenländer eigene Kennzeichen tragen, sondern sogar persönlich, nach dem Rang oder Stand des Auftraggebers verschieden sein können". — See also Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 190-191.

prince and his next of kin must differ as to the shape of the grip from those belonging to others [1]).

This differentiation of the kris in connection with the shape of the grip, goes back in its entirety, according to the Javanese themselves, to an original division into *two* main forms, the names of which are *tunggaq sĕmi* ("budding treetrunk") and *pasisiran* ("littoral"). Of course the Javanese do not realise any more the true explanation of this dualism either, but it is not impossible that they reveal something about it to us all the same, since they do see a certain connection between the phenomenon and the well known historical division of the state of Mataram into the two principalities of Surakarta and Yogyakarta; at the time Sunan Paku Buwana III is said to have accepted the form *pasisiran* as chief type for Solo and Sultan Amĕngku Buwana I the form *tunggaq sĕmi* for Yogya [2]). This Javanese tradition is of interest to us, not because it can be considered seriously for one moment to express the truth in so far as if the distinction of these two primary forms of the kris did not go farther back than the middle of the 18th century [3]), but because

[1]) Groneman, ibidem.

[2]) Groneman, l.c., p. 181; Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 200.

[3]) It is true that in the report in question this is not expressed in so many words; it actually merely says that, on the division of the state, both princes considered it necessary to adopt a special form of kris grip as the general type for their dominion, — which is already sufficiently remarkable in itself. — Occasionally, it is true, we definitely find the opinion uttered that the shape *tunggaq sĕmi* was of quite recent date, made from a design by the above-mentioned Paku Buwana III of Solo [cf. S. Suhari, *De Gajahmati te Solo,* in *Djawa* II, 1923, p. 19]. How improbable this last assertion is, need hardly be demonstrated: what Javanese tradition says in general about the shape *tunggaq sĕmi,* makes it sufficiently clear that at any rate we have to do with something very old and extremely venerable with regard to the shape of this grip. The *Babad Tanah Djawi* (ed. Meinsma 1903, I, p. 49-50) mentions as its designer Sunan Bonang, and the context in which this is said, may without doubt be called the islamized version of the myth concerning the origin of the kris generally. Sunan Bonang — this *wali* belongs to the category of Javanese culture heroes, of the „Heeren van den Tijd" [cf. Pigeaud, *Javaansc volksvertoningen,* p. 385 ff.], and he apparently represents here the mythical ancestor of the Javanese people — summons the renowned smith Ki Sura from Tuban and commissions him to make a circumcision knife out of a staff which he gives him; the smith accepts the commission, but carries it out in his own way: he does not make out of the staff an implement for the circumcision, but a kris, or rather (and we think that we now understand what this means) he makes *two* krisses of *different kinds.* Of course both krisses are of a shape that is known with the Javanese as primeval: the one is of the shape Sangkĕlat, the other Pasopati. Now, he designs as a grip for these krisses which, as Sunan Bonang foresees, *are going to form part of the costume of all the princes of Java in later times,* the shape of *tunggaq sĕmi.*

this distinction is here linked up with the breaking up of the great Javanese community into two fairly equal parts. In my opinion not much imagination is wanted to see that this tradition simply means that the historical "halving" of the state of Mataram has revived the memory of the old tribal dualism once more in the depths of the Javanese mind and that in this connection the kris, the symbol of the totality of the community, could not but show itself again in two aspects, equal in value, but rivals nevertheless. For it appears to me that the feature of rivalry is not wanting either; we strongly receive the impression that however highly honoured the *two* primary types of kris grip are with the Javanese, there is a certain difference in appreciaton and that the shape *tunggaq sĕmi* is considered superior. From the information received it must be concluded that Solo as well as Yogya would lay claim to it. The description given above of the allotting of the kris grips to the two principalities (the *tunggaq sĕmi* being awarded to Yogya) is based on a statement by Commissioner Couperus, which consequently means that it gives expression to the Yogya tradition; diametrically opposed to this is a Solonese author, S. Suhari, who in his above mentioned essay "De Gajahmati te Solo", not only calls the grip *tunggaq sĕmi* the current and prevailing one in Solo, but would trace its origin to the first ruler of this state! — However this may be, that we should consider the phenomenon of the fundamental dualism of the kris with reference to the grip in this light, approaches certainty when we observe that we have not only to do with a division into *two,* but with a grouping into *three* as well. By the side, namely, of the two forms *tunggaq sĕmi* and *pasisiran,* a third main type is known: *kagoq* [1]). As is shown already by the name, this third type must be taken as an "intermediary form", i.e. a form that unites the characteristics of the two primary forms; in my opinion it is safe to conclude that we have to do here again with the phenomenon of the supernumerary group, so well known from primitive classifications, which expressly represents the totality once more [2]).

---

1) Groneman, l.c., p. 181; Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 201.

2) Cf. Rassers, *Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris,* p. 57, and the passages in van Wouden's thesis, to which the former refers. Everywhere, in all the details of the kris, something of this system is found again. We came across exactly the same thing already before (see *Inleiding,* p. 35) while examining the widened out mouthpiece of the sheath, which is called the „house" of the kris and the meaning of which is accentuated with Javanese, but especially with Balinese krisses, by the Kala-head set on it. Of this „house",

By far the clearest indications, however, for the problem occupying us here, are to be found in the data about the well known beautiful damascening of the blade, which is obtained by welding (*pamor*), with great care and by means of an extremely ingenious technique, which has been described in detail by Groneman, metals of different composition [1]). Not all krisses undergo this treatment, nor was there probably any strict precept on this point in former times; we must take it therefore that also without *pamor* a kris can have its full significance and perform its functions. But we should not from this draw the conclusion that we have to do here with a mere ornament, that is, with an accidental feature. On the contrary, we have the certainty that these designs, which are in exact accordance with tradition, down to every detail, are in any case of the greatest assistance in making the mysterious value of the weapon assert itself. Also, the kris without *pamor* is not considered to be quite complete; to the Javanese themselves it is something of great importance; *pusaka*-krisses without *pamor,* indeed, are apparently unknown. It is especially during the manufacturing of this blade-decoration that the *ĕmpu* shows himself in his full sacred function. "Sometimes pamor can even be taken as synonym of kris" [2]).

Probably it is even less when it is a question of the *pamor* motif of his kris than in connection with the form of the blade or grip that the Javanese has a free hand. It is especially true of these designs that they are to him living beings, varying in character, having good as well as dangerous qualities, and that they are in mystic correspondence with certain social groups, which are graded according to rank and function. In the translation cited above of a Javanese treatise on pamor-motifs [3]), of recent date, but no doubt rendering long established ideas, we find a collection of sixteen of such designs, presumably arranged according to their social rank from top to bottom, and each of which is related to some special dignity, function or profession. The highest *pamor* is reserved here for the figure

---

too, the Javanese distinguishes *two* chief types (*branggah* and *gajaman*), and as a *third* form *tanggal,* which, as we are distinctly informed, *is between the two.* The first two forms are, in native estimation, as full dress shape and shape for daily use, more or less each other's counterpart; in the shape of *tanggal* they apparently find their unity.

[1]) Groneman, l.c., p. 96-109, 123-129.

[2]) J. J. Meyer, *Een Javaansch handschrift over pamor-motieven* in *Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw* I (1906-'17), p. 110.

[3]) See there, p. 110.

symbolizing at present the religious aspect of the complete community, the prophet Mohammed; then follow the *pamor*-designs of the prince and the leader in battle, down to the lowest group, that of the merchants. So here we see how by means of this damascening the kris has unmistakably become a token of rank; it approaches at the same time a functional emblem. And when, added to this, we take into consideration that the names of these *pamor*-designs have for the greater part been derived from the vegetable kingdom, some of them also from the animal kingdom [1]), then hardly any doubt can remain as to the original meaning and character of this classification.

But moreover it is also an established fact that the specialization of the kris according to this principle goes back to an older, simpler division, which at once recalls to us the grouping into five clans, familiar to us from the tribal organization. Javanese tradition has, even at present, not lost sight of the fact that the *pamor*-designs that are in use now, may not be put side by side on the same plan. Apart from the just mentioned, more or less hierarchical, grouping there is a distinction according to age and degree of originality. *Five* designs are considered by popular tradition as the archetypes and therefore as the principal ones; the others are supposed to have sprung from these and are regarded as variations of those main types. These five archetypes are: 1. *wos wutah* (disseminated grains of rice); 2. *sĕkar pala* (nutmeg flowers); 3. *sĕkar ngadĕg* (flowers in erect position); 4. *blaraq ngirid* (coconut leaves strung together); 5. *sĕkar tĕmu* (curcuma flowers) [2]). According to the criterium of the sacral *pamor*-designs therefore, the emblem of the Javanese total community presents itself to us as a one-in-five grouping. Every kris remains essentially the main figure of the kayon, the Serpent of the forest of initiation; it has invariably the general form of this as well as various more subtle characteristics; but the five primary aspects of the weapon are moreover one by one so identical with five phenomena from the vegetable kingdom, that they also show the likeness (in conventionalized form) of these and bear their names.

The social structure to which all this points answers our expectation. Even though we do not know yet in what way the different groupings of the kris which have become known to us, were connected and were united in one system, there are now in my opinion sufficient grounds for the conclusion that this weapon originally must have had

1) Groneman, l.c., p. 132-133; Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 182 ff.

2) Groneman, l.c., p. 130.

the value of a clan-emblem. The Javanese moreover confirm this in their own way when they assure us that the five above mentioned oldest *pamor*-motifs represent *the five Paṇḍawas* of the Hindu-Javanese epic [1]). They do not give any reason for this strange identification, nor probably are they able to do so. It would be quite incomprehensible to us therefore, if we had not by other means — i.e. by *lakon*-examination — been able to determine what significance these five *Paṇḍu* sons, born of divine parents, once must have had for the Javanese. In the wayang play they form together the materialization of the tribal hero Pañji; they represent the old main groups of the community in their organic connection [2]).

Until now I have used, in this part of my argument, only the little that has become known to us about the peculiar system that forms the foundation of the classification of the kris according to differences in outward appearance as well as about the mysterious connection existing, according to Javanese tradition, between some of these kris varieties and certain social groups. Meanwhile it is obvious that at present we also wish to investigate a little more closely the rôle which the kris plays down to the present day in Java and in those parts of the Archipelago that are strongly influenced by Java, in the life of the individual and in that of the community. If the opinion,

1) Groneman, l.c., p. 130.

2) Rassers, *De Pandji-roman,* (1922), p. 286. — Does it not become extremely likely, now that we have succeeded on so many points in proving the probability of a connection between the social organization and various shape-characteristics of the kris, that also in the number of undulations (*luq*), as this is prescribed for the different kinds of the undulated kris, the totality-character of the *kayon*-serpent is expressed? The regulations regarding the number of these serpent-undulations are of a categorical character and are even now strictly observed; they cannot therefore be meaningless. The number of *luq* is always *odd* and it lies between the limits 3 and 13. [So we are told at least by A. M. K. de Does, *Toestand der nijverheid in Bandjarnĕgara,* in *Tijdschr. Bat. Gen.* XXXVI, 1893, p. 71, nt. 1; as appears from the list, published by Groneman from a ms. in the palace in Yogyakarta, there are, however, also krisses with a greater number of undulations, to wit up to 29, *but always an odd number*. See *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XIX, p. 156-158]. Only krisses with *twelve* undulations occur, which might point to the fact that, to Javanese feeling, the number 12 expresses very specially the idea of completeness. That the explanation of this phenomenon must be looked for in this religious-social sphere at any rate becomes even more probable when we see that a kris blade with 5 undulations is again associated with the *Paṇḍawas* (see Groneman, l.c., p. 130).

expounded above, should be correct, we may entertain the hope that in the course of such an investigation some traces of those ideas and practices will be found that, in more primitive societies, where the clan-emblem still fully functions, always accompany it, and make it the exceptional culture phenomenon it is.

In the totemistic communities, such as have been studied for instance in Australia, the ordinary clan-emblem is a very simple, oblong object, made of wood or stone, but which is remarkable for the strange designs often applied on it and especially for the strong supernatural powers which are ascribed to it. Among the sacral objects of a permanent nature it takes the principal place. When a youth has stood the tests of initiation to the end, so that he has socially and religiously to all intents and purposes become a man, then he is given such a piece in evidence of this; normally therefore it is in the possession of every grown up male member of the community. It is regarded as the living materialization of the mythical founder of the genealogical group to which the initiated belongs and at the same time it is considered to be the perfect image of the initiated himself; in mysterious fashion the nature of the two is blended within this object. With the utmost care they see to it that non initiated — in the first place women — do not catch sight of these objects; as a rule they are kept completely hidden; only at important ceremonies, which are only attended by fully initiated, are they taken out. All the emblems of one group are kept together in a secluded spot, which is considered sacred; periodically they are jointly worshipped there by the male members of the clan.

On closely observing, in this light, the data regarding the function the kris still performs to-day (or performed until a short time ago) in Javanese life, we find the above mentioned opinion with regard to the original meaning of this remarkable dagger confirmed on all points. It seems to me that these data are more important for us and more convincing than was reasonably to be expected. We see, not without surprise, that of the features characterizing a clan-emblem in classical totemism there is properly speaking not a single one that does not even now live on in the kris more or less distinctly. This does not mean of course that everything is still equally clear and simple at first sight. Most of the old regulations have lost their stringency, and even where they are still observed, people have apparently lost sight for the greater part of their significance. Nor should we conceal the fact that we come across practices that seem

to clash with the views expounded. Some of these deviations are so important even that they should be expressly looked into; most of them, however, are immediately recognised as symptoms of degeneration and are at once explained by the greatly altered structure of the community where we find these practices. It is for instance clear that the kris as we know it to-day is adready becoming to a certain degree a mark of distinction, to which the higher ranks only or chiefly would seem to have a right. We can almost see the mysterious energy of the weapon concentrating in a limited number of varieties that are considered to be of higher value and the use of which is the prerogative of those who occupy the highest places in the social system. At present (so we are assured) only the chiefs and the men of high standing regularly show themselves with the kris [1]). But — apart from the fact that, with regard to the view we wish to establish, the question whether the kris forms part of the *daily* dress need not interest us exceedingly — there are a number of phenomena that point to the fact that, not so very long ago, the kris in Java must have been, in the fullest sense of the word, a *universal* social symptom. Properly speaking it is so still: it can be said that still the idea has not yet disappeared that every male Javanese ought to possess a kris, emphatically belonging to his person, and that on special occasions he ought to show himself with it. There is not a single indication that the hierarchical grouping of the kris varieties to which I referred above, should have led to any class of the population or any individual member of the community being deprived of the right of wearing this weapon [2]). The group of the Gajahmati for instance in the Principalities who, employed at the courts in the stables and bracketed with the Pinggir and the Kalang, at present certainly is not held in high regard socially, has not only the *right* to wear a kris, but a special form of the grip is even *prescribed* for them [3]). Even the poorest Javanese, when he pays a visit or must

[1]) Veth, *Java,* IV, p. 363.

[2]) Raffles, *History of Java* I (1817), p. 87: „The kris or dagger, *which is universally worn by all classes,* completes the dress".

[3]) See S. Suhari, *De Gajahmati te Solo,* in *Djawa* II (1923), p. 19, with illustr. — The fact that it is exactly of the Gajahmati that a special kris grip is stated to be prescribed for them, is — this is obvious — of great importance. This obtains its full value when we consider 1° that these Gajahmati are entrusted with a special *hereditary function,* and 2° that their origin myth as well as the historical data distinctly show the *unilateral* character of this group. Herewith we find our opinion of the significance of the kris and of the differentiation of this object in connection with the characteristics of its outward

attend a ceremony — that is to say: when he is not merely a natural human being but makes his appearance in his dignity of member of the community — regards the kris as an indispensable part of his dress; if he does not possess one, then he will in such a case borrow a kris from a relation; without a kris he would be devoid of self-confidence [1]). This will show especially at a wedding ceremony. If he appears as bridegroom — consequently as the chief character at a ceremony where as a matter of course the clan-emblem performs its full function — then even the low class Javanese feels the wearing of a kris as a necessity [2]). The views of the Buginese, Macassarese and the Bimanese on the meaning and the indispensability of the kris are no less significant. Not only do they regard the kris as something different from an ordinary weapon, but they also definitely admit that the kris is not a thing that can be worn or put off at will. According to them tradition demands that every man should wear a kris; also physically, in their opinion, a man is only complete when wearing a kris; this object is for them a substitute of one of the left ribs, which man is thought to miss [3]).

Now can we say that the young Javanese attaches this meaning to the obtaining of his kris that only by this act he becomes a man and can consider himself a complete member of the community? — Judging solely from present day practices, we should certainly not have the right to answer this question unconditionally in the affirmative. But *something* of this appreciation of first possessing a kris of one's own is still alive and we need not doubt but, until a short time ago, this view was still general with the Javanese. The old *adat* — which is still observed here and there — required that every father had a kris made for his son, when the latter was about to reach the age of manhood, and also for the youth to whom he gave his daughter in marriage, which the recipient would regard as belonging especially to his person and which would accompany him

---

appearance confirmed once more; and further there can hardly remain any doubt as to in what direction the inquiry into the original character of these and similar groups in Javanese society will have to move. [Cf. in this connection also the observations about the Kalang of Th. Pigeaud, in his: *Javaanse volksvertoningen* (1938), pp. 49, 125, 351, 378-9].

1) See Poensen, *Iets over de kleeding der Javanen*, in *Mededeelingen v.w. het Ned. Zendelinggen.* XX (1876), p. 538; Schmeltz, in *Intern. Archiv f. Ethnogr.* III (1890), p. 105.

2) Veth, *Java* IV, p. 363.

3) Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 151.

through life; from the information we possess on this point we may conclude that the more or less ceremonial bestowing of this kris had at the same time for the youth in question the value of an emancipation in the presence of the community. Nowadays — is stated by our informants — this custom is no longer practised generally [1]). They say, in explanation, that the greater part of the population can no longer afford the cost connected with the obtaining of a good kris. But this cannot be the only reason, not even the principal one, for in those same circles people do not shrink from running into debt on account of festivities on the occasion e.g. of a wedding or a circumcision. It is clear that — even though the people know very well that in former times this gift from the father to the son and to the future son-in-law was compulsory — the true notion of the meaning of the kris has become lost. In view of the entirely changed social relations, it would be difficult indeed to imagine that this could be otherwise. Therefore it is the more remarkable that, where the custom has been maintained as a formality that is not understood, this ceremony of the kris-giving always takes place when the boy has attained the age of 15 to 16, that is at the age when formerly the circumcision used to be performed [2]); and it also deserves notice that the kris still forms an indispensable part of the ceremonial costume which the *budak sunat* (at present often a small boy from 5 to 10 years old) wears when undergoing the circumcision operation — on which occasion he is arrayed as a matter of course "like the hero of the wayang story" [3]). How closely initiation and kris are related in the mind of the Javanese we knew already as a matter of fact from the above cited story [4]), in which the *ĕmpu* Ki Sura forged krisses as equivalents for the *circumcision knife* required by the Moslem Sunan Bonang. — In this connection too the data from Southern Celebes are of great importance to us. Here we need not have recourse to a cautious reconstruction; the

---

[1]) Groneman, in *Intern. Archiv. f. Ethnogr.* XXI (1913), p. 130; J. W. van Dapperen, *Krisheften,* in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* XVI (1931-32), p. 101.

[2]) At present there is a tendency to perform the circumcision ever earlier. See Snouck Hurgronje, *Brieven van een wedono-pensioen,* in *Verspreide Geschriften* IV, I, p. 207; K. A. H. Hidding, *Gebruiken en godsdienst der Soendaneezen* (1935), p. 63.

[3]) H. S. de P., *Een en ander over gebruiken bij den Soendanees,* in *Djawa* I (1921), p. 106; Hidding, o.c., p. 66.

[4]) See above p. 514, nt. 3.

entire ceremony of the first contact with the kris still has so archaic a colouring here that gesture after gesture might remind us of Australia. When with the Macassarese a boy attains the age of 15, he is admitted as a full member into the group, a.o. by being allowed to wear the kris for the first time. For this initiation he is dressed up in new clothes, as worn by grown-ups, and then led before an old man of high standing, who acts as leader of this ritual. The latter then draws a kris, usually a very old one, which has been handed down in the family, from its sheath and thereupon lays it, while muttering certain spells, for some moments on the head of the boy. "After that the boy gets up and the old man affixes the kris. The kris "band, which is braided of black, blue, gold, red and green thread, "about two metres long and two inches broad, is, by means of the "loop affixed to it, fastened to the kris. The kris is then tied aslant "on the boy's back, after which the band is wound round his waist "and over the kris, so that the beautifully worked side is on the "outside. The boy has now risen to the status of a man" [1]).

The question whether in the respect the Javanese still shows towards his kris, there is still lingering on something of the knowledge that this weapon is in some mysterious way identical with the divine ancestor of his clan, need hardly be put, after what we wrote about the significance which is to be attached to the classification of the kris varieties. Where the old custom of the ceremonial bestowing of the kris on the reaching of manhood is still observed, we can say that, within the boundaries of the genealogical groups, each generation receives its kris from the hands of its immediate predecessor. Every kris is therefore in the literal sense of the word a link in the unbroken chain which unites the succeeding generations of mankind with the mythical founders of the groups. In the succession of the generations the kris is the constant element; provided with its distinctive marks it is the materialization of the eternally living clan hero himself. The case is not altered in the least by the fact that it is always an entirely *new* kris, as is proved by different things, which is given to the young Javanese at the moment when he joins the ranks of the grown-ups. For also this new kris has its full consecrated value; it is of the desired shape and made with the usual precautions in the *tarub,* the house of *Pañji.* At the moment that this object becomes his property,

---

[1]) J. H. B. Jaspers, *Zeden en gewoonten bij de Makassaren,* in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* X (1925-26), p. 139.

the young Javanese is made to participate in his divine ancestor [1]).

Regarded in this light it becomes intelligible and significant that in Java the kris is in the exact meaning of the word not purely individual property. Those specimens at least to which more than ordinary value is attached, are kept as heirlooms *of the family*. In the type of house that is still often found, which we may call the old fashioned *complete* house — and for which there are good reasons to assume that it originally was a clan house or at least the house of a fairly extensive genealogical group [2]) — there is always, quite at the back, a part (the *sĕnṭong tĕngah* or *kobongan*) partitioned off, which is reserved for the cult of the ancestors of the inhabitants and therefore periodically decorated as a *kayon*. The kin-group keep their sacred treasures here, or to put it more accurately: the eternally living ancestors themselves; and to these belong together with other objects, such as lances, gongs, etc., also the krisses. Once a year, on Friday-Kliwon or Tuesday-Kliwon of the month Sura, they are tended and worshipped by the joint relations. Especially in the "kraton" is this ceremony, at which the *ĕmpu* acts as officiant, a matter of the highest importance; the reigning prince and all the other princes who are present at the ceremony and assist at it wear the headdress of court, the *kuluq*. But the Javanese of lower rank, too, attach great importance to this "feeding" of the *pusaka* and never neglect it. While they give expression to their deepest respect they take the sacred pieces out of the chests in which they are kept and remove the coverings in which they are wrapped up in ordinary times. Offerings are placed in readiness; incense is burned. The steel of the weapons is rubbed bright with lemon juice and afterwards treated with arsenic, until it has acquired the dull dark burnish which the Javanese love to see; when the blades are dry, they are oiled. Even the liquid that has been used for the cleaning is considered so precious that it is caught in a bowl, which is also regarded as a sacred heirloom [3]).

But the individual aspect of the clan emblem is not lacking in the

---

1) Meanwhile it remains unexplained here that the young Javanese used to receive a kris, not only from his father, but also from his father-in-law (consequently from a different genealogical group). This is one of the points which must be discussed separately afterwards.

2) See *Bijdragen Kon. Instit.* 88 (1931), p. 443 ff.

3) J. Groneman, *De garĕbĕgs te Ngajogyakarta* (1895), p. 58; do. *Het njirami of de jaarlijksche reiniging van de erfwapens en andere poesaka's in Midden-Java,* in *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XVII (1905), p. 81 ff.

kris. In mysterious fashion this weapon is at the same time the absolute equivalent of the possessor, it is his brother, his other self. We already saw several times the extremely naive way in which this feeling of identity of the man and his kris is expressed; it even sometimes occurs that an attempt is made to reproduce in various details of his kris certain striking features of a man's physical appearance [1]). Above all else, however, there is spiritual identity. Of the Macassarese, the Buginese and the Bimanese it is said that they regard the kris as the *inseparable brother* of a man; the Buginese consider it a shame when a man dies without having his kris, his "brother", with him [2]). As is to be expected, the essential oneness of man and kris is especially brought out on the occasion of the marriage ceremony. With the just mentioned peoples it is customary that, when the priest has solemnized the marriage, the husband at once returns for a couple of days to the house of his parents and only leaves his kris with his young wife. Then this weapon is so entirely regarded as the equivalent of the bridegroom that the bride is obliged to manifest the same conventional feeling of aversion towards this object as towards the bridegroom himself [3]). In Java it is not otherwise; here can the bridegroom even use the kris to entirely take his place at the marriage ceremony. If for some reason the man is prevented from appearing before the pangulu on the day fixed for the marriage, it is sufficient when he sends his kris [4]).

The difficulty which our informants experienced in characterizing in a single word the function of the kris in present day society — is it a weapon? or an ornament? or an object of cult? or something else after all? — has now become quite intelligible. According to its

---

[1]) Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 200: „The hilts must sometimes show the physical characteristics of those who ordered them and as a proof how small details in the *ukiran* strike the Javanese at once, the instance is cited here of Pangeran Mangkubumi, who could tell immediately by a kris grip that his son, Raden Kartanegara had had it made, because the grip had a long top part, like the upper part of the body of the son in question".

[2]) Jasper and Mas Pirngadie, o.c., p. 151.

[3]) Wilken, *Plechtigheden en gebruiken bij verlovingen en huwelijken bij de volken van den Indischen Archipel,* in *Verspreide Geschriften* I (1912), p. 498-9; Matthes, *Bijdragen tot de ethnologie van Zuid Celebes* (1875), p. 29.

[4]) Raffles, o.c. I, p. 318. See also C. F. Winter Sr., *Javaansche Zamenspraken* I, No. 18. — This replacing of the bridegroom by his kris is said to take place especially in case a man of high rank marries a woman of a lower class; on the other hand the usage is seldom observed when a man marries for the first time. [See J. W. Winter, *Beknopte beschrijving van het hof van Soerakarta in 1824,* in *Bijdr. Kon. Inst.* 54, 1902, p. 51].

nature the kris is all this simultaneously. No doubt the Javanese value the kris as a powerful weapon, also in the accepted meaning of the word; but its significance as such is never determined by any objectively perceptible quality. For the Javanese the kris is his tutelary spirit; through this object he participates in his divine ancestor; in a social and in a religious sense it makes of him a personality. In this connection we should pay attention for a moment to the way in which the Javanese carries his kris with him. There is a fixed (though not generally strictly observed) etiquette on this point and this in no way leads to the kris being regarded as a weapon in the ordinary sense of the word. For the kris is not worn in such a way as to be immediately at hand in case of sudden danger; it is the proper thing to wear it at the back, fastened obliquely in the girdle, so that the lower end of the sheath is on the left side and the grip on the right side [1]).

Lastly the question whether the kris is an object to which, according to its nature, especially the *male* part of the community has a right, need hardly be considered. What could be said above about an old, not yet quite relinquished connection between the kris and the Javanese initiation of youths, speaks for itself in this regard. The kris is still in Java a more or less secret thing; seldom, if ever, is it drawn from its sheath in the presence of others; above all there is a fear of bringing it into contact with woman; at the annual worshipping of the family weapons it is only the men — as appears from the descriptions — who assist at it. Popular belief, indeed, appears especially clearly on this point from the old tradition, of which Groneman tells us from a Javanese manuscript that was in his possession, and which shows us the kris as pre-eminently male, having its origin in the phallus of the divine ancestor. We are told about Sunan Bonang — that is the same *wali* who was mentioned above in connection with the origin of the kris — that he would not beget children and refrained from all sexual intercourse; he even removed his sexual organ and made it into the kris Kyai Kala Munjĕng, which he left as an heirloom to his younger brother Sunan Giri and from whom it passed again to his son [2]).

Yet it cannot be ignored that the bond which in present day practice

---

[1]) C. Poensen, *Iets over de kleeding der Javanen,* in *Mededeelingen Nederl. Zendelinggen.* XX (1876), p. 414.

[2]) *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XIX (1910), p. 193. See for a different wording of the same myth Groneman, *De garĕbĕgs in Ngajogyakarta* (1895), p. 55 ff.

unites the kris with the male part of society, is not so exclusive as might be expected after what was said before. Also women sometimes wear a kris; and the remarkable thing is that it is the very kind of kris which is mostly regarded as the oldest (the kris Majapahit), of which it is said that it is used by the agricultural population as a preventive against crop diseases and further that it is *especially worn by women* [1]). It is impossible now to determine already whether we have to do here with a real deviation, or with a symptom of degeneration. When we consider that sometimes mention is made in Javanese tradition of a *female* krissmith [2]), we cannot a priori say that it is unthinkable that women should ever have anything to do with the kris. We shall return to this question later on; for the present it may suffice to point out that from the data at our disposal we receive the impression that, at least nowadays, the wearing of the kris by a woman is at all events exceptional. It is expressly stated that it is nearly always women of high standing who venture to bear this weapon and moreover it is always a small-sized kris (a so called *patrĕm*) [3]). Taking this into consideration, then the most obvious explanation of this phenomenon is surely that we must see in it the consequence of the vanishing sense of the true meaning of the kris. We might regard it as a kind of concession to woman, consequently comparable more or less to what we observed before in connection with the wayang, where the women were also allowed to catch a glimpse of the mystery of the sacral men's house ritual [4]). However this may be, on comparing this extended usage of the kris, which is reluctantly suffered so to say, with the air-tight structure of the facts marshalled above, it would appear that we ought not to attach too much importance to this deviation and that it cannot seriously weaken our argument that the original function of the kris is that of a totemistic clan emblem.

---

1) G. A. J. Hazeu, *Iets over koeḍi en tjoendrik,* in *Tijdschr. Bat. Gen.* XLVII, p. 410.

2) Cf. Rassers, *Inleiding,* p. 38, nt. 2.

3) J. D. E. Schmeltz, in *Intern. Archiv f. Ethnogr.* III (1890), p. 105; L. Th. Mayer, *Een blik in het Javaansche volksleven* (1897), II, p. 538; S. Kalff, *Javaansche poesaka,* in *Djawa* III (1923), p. 157.

4) See *Bijdragen Kon. Inst.* 81 (1931), p. 367.

II.

There is, however, still another difficulty, which appears to me to be so important, and which is of so fundamental a character, that we should not put off its special discussion any longer; it obliges us to retrace our steps for a moment and to consider the question of the correctness of some propositions from which we started in connection with the views expressed above.

In order to obtain a foundation for my research, I have begun by calling the attention to a number of facts apparently pointing to an internal connection between the kris and the wayang theatre; after that I have tried my best to make it acceptable that the Javanese smithy under certain circumstances acquires the significance of a tribal temple, a sacred meeting-place of the complete community. By means of a comparison, which I exerted myself to make as exact and objective as possible, I have attempted to establish the view that the workshop of the master smith, as soon as he is going to manufacture a kris, begins to show all the characteristics of a sky-tree, a primitive *kayon* [1]), as we know it in Java as the stage for the masked play or, put more generally, as the ornamented buildings or parts of them that are used at the performing of the crisis ritual. And lastly I have again endorsed the view, which has many supporters, that such a tribal temple, by virtue of its origin, is accessible solely to men and is therefore to be regarded as a sacral men's house in a more or less clearly pronounced form.

It seems to me that, generally speaking, the correctness of the equalization: *kayon* = tribal temple = sacral men's house, cannot easily be called in question. After the studying of the different forms of the Javanese stage had made me adopt this view, all kinds of other phenomena have led to its being confirmed and now in dealing with the kris, several characteristics of the national Javanese weapon, which up till now had not, or at any rate not yet satisfactorily, been explained, proved easily understandable in the same sphere of ideas while fitting in with the rest. But perhaps it will not have escaped the careful reader, that in the course of our argument on the kris, besides the deviations to which I drew the attention above and which

---

[1]) See Rassers, *Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris* (1938), p. 48 ff.

are apparently less important, we have been confronted with a serious objection.

In trying to gain an insight into the meaning of the ceremonial decoration of the workshop of the kris smith, we had to inspect the different rooms used at the performance of the Javanese crisis ritual [1]). These rooms appeared to be situated partly in the house or at any rate to form one whole with the dwelling-house; sometimes they were detached buildings, in the yard, erected for the purpose; and it was always seen that a sky-tree ornament, such as we know from the *topeng* stage e.g., and which occurs in emblematic form at every wayang performance, is considered indispensable for these ceremonial buildings. The fixed relation between *kayon* and crisis ceremony showed itself unmistakably. But it must have been plain at the same time that among all the different *kayons,* thus under discussion, there has been at least one that could hardly be designated as a sacral men's house, however far we extend the limits of this idea.

We have seen that, when preparations are made for the solemnizing of a marriage, the first thing to be done is always the building of the *tarub* [2]), for the house of the bride as well as for that of the bridegroom. By this was meant apparently that the front part of the house — the *pĕnḍapa,* where also in ordinary circumstances the male guests are received and where at festivities the theatrical performances are given — is changed into a *kayon.* It is exactly by means of this decoration with living foliage and all kinds of other appropriate things the *pĕnḍapa* is made fit to be used as a meeting-place for the group which is to represent the complete community on that occasion. So far consequently everything is as was to be expected. But the remarkable thing now is that an important part of the marriage ceremony does *not* take place in the *tarub.* When, as the ritual requires on the evening of the marriage, bridegroom and bride sit down in state side by side on richly ornamented mats and then perform some important ceremonial actions under the eyes of the attentive crowd of spectators, then all this does *not* take place in the decorated *pĕnḍapa,* but quite at the back in the *omah buri,* namely before the middle one of the three rooms that are situated there against the back wall of the house, the so-called *sĕnṭong tĕngah* or *boma*; in the Principalities they call it *kobongan.* And this room, (to which, as appears from different things, a certain hallowed significance is ascribed also in

[1]) Ibidem, p. 51 ff.
[2]) Snouck Hurgronje, l.c., p. 225.

ordinary times), is on this occasion clearly provided with the features which, in connection with the nature of the ceremony for which it will be used presently and of the group that is meeting there, are to be expected. This room, too, becomes a "tribal temple"; this appears among other things from the placing, on either side of the entrance, of the two sky-trees loaded with delicacies, the *kĕmbar mayang.* As a matter of fact, it is not only this sacred room that shows itself as a *kayon* on this occasion; there are plenty of indications to prove that the entire back premises should be regarded as such. From information on this point it is clear that on the occasion of the marriage ceremony the decoration of the back part of the house is hardly surpassed by that of the *pĕnḍapa,* and that it is effected in the same way and by the same means. In short, at a marriage the Javanese do not restrict themselves to the erecting of one single *kayon*; there are *two* ceremonial community houses, both decorated in the way laid down by tradition.

That there are, in the course of one ritual performance and within the boundaries of one and the same social group, two places that are both found to serve as "tribal temple" and consequently are each other's exact counterpart, need not be so remarkable in itself; it is possible that we simply have to do with a duplicate or an extension and that, for a reason which escapes us, one part of the ritual is carried out *here* and another part *elsewhere.* But it is difficult to assume that the matter is so simple here; the question probably lies deeper. We here face the fact, bewildering at first sight, that two sacral rooms, used for the marriage ceremony and which in consequence should be perfectly identical in character — they are both *kayons* — are at the same time essentially different and must even be regarded as forming in a way a perfect contrast of each other.

To realize this it is sufficient to recall our former exposition of the arrangement of the complete Javanese house [1]). I then drew attention to the fact that this house cannot be looked upon as a homogeneous dwelling-space, but that it is necessary, if we want to understand the system underlying this type of house, to observe the essential difference that is made between the front part of the building-complex — the *pĕnḍapa,* including the *kampung* or *paringgitan,* if these happen to be there — and the back premises. In the very construction we feel already the intention to make a definite separa-

[1]) See *Bijdragen Kon. Inst.* 88 (1931), p. 125, and cf. the plan printed behind (pl. II).

tion and the difference stands out even more strongly in the use that is made of the two "houses". A summary survey of the data at my disposal, led me at the time to the conclusion that the front part is reserved for public and sacral life and that it is moreover exclusively the *men*'s domain; woman practically did not seem to be concerned with it at all. In the *pĕnḍapa* — thus I summed up the data — the head of the family receives his male visitors, and when at high festivals the divine ancestors are supposed to honour the large kin group, assembled at the house, with a visit, then the master of the house sees to it that the whole ceremony is enacted in the *pĕnḍapa* (respectively in the *paringgitan*) and that only men act in it and assist at it. The back premises on the other hand seemed to me to possess a profane character; they are the place where the daily life of the family is lived and it follows that there is especially the domain of *woman*. It is therefore from the *omah buri* that, when on festive occasions a wayang performance takes place in the front part of the house, the women are allowed half a glimpse — but no more — of the show. This feminine sphere of the back premises also made itself felt in another way. On closer inspection, namely, it appeared that part of these back premises — the *boma* or *kobongan*, of which we spoke just now — really has an undeniably sacral character and here too a strong association with the female sex seemed to manifest itself again. For according to Javanese ideas this *kobongan* is especially destined to enable the inhabitants to receive the goddess Sri in the house. Now this Dèwi Sri is the goddess of the rice and of agriculture in general, but the way in which she acts in the wayang did not leave me in doubt as to her being the ancestress of the Javanese people as well. All this gave rise to my opinion that this construction of the complete Javanese house, so closely bound up with the sex contrast, must be regarded as a symptom of a social dualism, such as we must assume for ancient Java, on the strength of numerous phenomena. The front part of the house is reserved for the sacred performances with the ever attendant gamĕlan; it is therefore clearly the domain of the "inventor" of this ritual, the divine hero Pañji; in the back part of the house, especially in the *kobongan,* his female counterpart Dèwi Sri (*alias* Sĕkar Taji or Candra Kirana) is the dominant figure.

But when we then find the sky-tree decoration put up (as appears to be the case e.g. on the occasion of a wedding-festivity) by the side of the *kayon* decoration of the *tarub,* also in this *kobongan* — consequently in the temple in the *female* part of the house and which is

dedicated to the *ancestress* of the Javanese people — then it is clear that we are up against a difficulty in two respects. In the first place it must make a strange impression that two *kayons* — ceremonial houses of the *total* community — have been included in an arrangement founded upon a social dualism so that their relationship becomes that of *phratries*; and further we should then have to do with a *female kayon,* which — if at least our opinion of the significance of this feature is the right one — we can only call an absurdity.

Meanwhile we have, after all, not yet even mentioned the most remarkable thing in the mutual relationship of the two principal compartments of the Javanese house. This only becomes clear when we realize that this *kobongan* (and its association with the female sex can hardly be doubted), is used by the genealogical group inhabiting the house a.o. as a storehouse for their sacred treasures, the so-called *pusaka* objects, to which belong, with other things, also the *family krisses.* It is not only the Javanese of inferior rank who keep the sacred weapons in this place, it is the fixed general custom even in the *kratons.* Herewith we arrive at this paradoxical situation that the krisses, about which we concluded above that they are originally clan emblems — objects that are supposed to have their origin in the sexual organ of the *male* tribal hero and of which we thought we could state that they are manufactured in a *men*'s house and therefore carefully kept from the vicinity of women — are stored, *not* in that part op the large house which we would call the "men's house", but of all places in the back part of the house, which proved to have been reserved more or less for the women and moreover in the room which is destined in particular for the cult of the *ancestress.* It is in that room then that the important ceremony takes place of the annual solemn feeding and worshipping of these *pusaka*; but then — another curious thing! — the female character of the *kobongan* disappears all of a sudden and *only men* may be present in this temple of women.

The internal inconsistencies in this briefly sketched complex of phenomena leap at the eye; and I already alluded to the great *general* interest which the uncertainty, thus caused, has for us. It really is not only the view propagated by me about the purport of the shadow-play *kayon* and of the ceremonial decoration of the Javanese house which has been brought into jeopardy; doubts must also arise as to the soundness of our view regarding the origin and the nature of the Javanese theatre and lastly the argument furnished above about the old function of the kris is in great danger of losing its chief foun-

dation. For we have assumed a close connection between all these phenomena and tried to make it acceptable. The thought forces itself upon us that when I sketched before in a few lines the arrangement of the Javanese house, full justice has not been done to all the facts and that in any case the importance of the problem has been underestimated. We now perceive that a clear insight into some of the most important phenomena in Javanese culture is not possible, before we have fully accounted for what is hidden behind the mysterious division of the house into the two halves of *salu* (*omah ngarĕp*) and *omah buri*; a clearer idea of the sacral significance of the *kobongan* especially — this *kayon* in the female part of the house — is of the greatest importance to us. I called the idea "*female kayon*" an absurdity just now, but we must not lose sight of the fact that there is some reason, indeed, to assume that the Javanese think differently about it and that this term expresses a reality to them. When formerly [1]) I gave utterance to some reflections on the constitution of the offering of the kris smith and of the offerings at crisis ceremonies in general, I argued the probability that the invariably conical shape of the lump of rice which is served then must have a symbolical meaning for the Javanese and that they see representations of the *kayon* in these *tumpĕng*; I pointed out then that the large food-offerings also of conical shape that are carried in the procession at the *garĕbĕg*-ceremonies in the Principalities are also called *gunungan* (i.e. *kayon*) on those occasions. With these princely food mountains now there is always a distinction made between *male* and *female* ones (*gunungan lanang* and *gunungan wedok*); and it is unthinkable that this classification with regard to the sexes should be without a deeper meaning, for the using of these two kinds of *kayon* regularly — though we are still completely in the dark as to the how and why — corresponds with the nature of certain ceremonies: at the *garĕbĕg mulud* and *bĕsar* there are always *gunungan* of both sexes in the royal procession, at the *garĕbĕg puwasa* only male ones may be used [2]).

So when I now pass on to stating once more — this time as completely and systematically as possible — the data about the arrangement of the Javanese house, this does not mean the introducing

---

[1]) *Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris*, p. 57.

[2]) See Groneman, *De garĕbĕg's te Ngajogyakarta* (1895), p. 33 and 41, and pl. XXI and XXII; R. Soedjono Tirtokoesoemo, *De garĕbĕg's in het Sultanaat Jogjakarta* (1931), p. 25-31, 136. The last mentioned author distinguishes properly speaking *five* varieties of the *gunungan*, but the "*male*" and "*female*" ones are the two principal kinds.

of an arbitrary digression; within the scope of our article on the kris a discussion of these facts cannot be left out. We must in the first place consider, whether on close inspection the problem of the relation between the two *kayons* in the Javanese house presents itself to us in the form which I have outlined just now; if so, then we shall have to try and find an explanation of the difficulties encountered.

We owe the fullest particulars to Poensen[1]). He begins with pointing out that the structure of a complete Javanese house, whether large or small, always shows the same principal features. There are always found a back part and a front part, completely separated by a wall, that is to say that the only means of communication between the two parts is formed by a door. The front part of the house (*omah ngarĕp* or *salu*) of Javanese of high standing usually consists of a *pĕnḍapa* without walls, but which can be closed by means of bamboo Venetian blinds, reaching to the ground; with smaller houses this *pĕnḍapa* is simply an open gallery. This part of the house serves to receive visitors. At the back it is in direct communication with a room that might perhaps better be called a kind of landing, the so-called *kampung* or *jagasatru;* it really forms one whole with the front part of the house. In humble houses this landing is sometimes lacking, at least it is not a separate room; with grand houses they speak of the *paringgitan,* as the wayang is performed here. The back part of the house (*omah buri*) is always completely walled in, but for the rest it can be considered the replica of the front *pĕnḍapa;* the system of house-posts is quite the same for the back and the front part. This part of the house is the actual living-quarters of the family; sometimes a couple of small bedrooms are partitioned off on one of the sides; the back wall, however, is always hidden from sight, since three rooms are built against it, the front walls of which are exactly level with each other; a separate door gives admittance to each of these rooms from the general living-room. Of these three the middle room is called *boma;* in it stands a couch, which, however, is never used for sleeping with well-to-do people. For the *boma* is a sacred room; on the occasion of a wedding-festivity e.g. it is decorated: a couple of curtains, made of muslin or some other material, with a

[1]) C. Poensen, *Javaansche woningen en erven,* in *Mededeelingen Ned. Zend. Gen.* XIX (1875), p. 101-146; see especially p. 138-141.

multi-coloured border and gathered up by gold or silver hooks, are hung in the door-way, so that one can look into the room; at the head and the foot of the bed of state is placed a beautifully wrought chest and on it in the right hand side a mirror and on the left hand side a small cupboard, in the shape of a pyramid, in which medicine is kept. Right across the bed lies a pile of cushions (*pajĕgan*) with gaily coloured covers; sometimes they are ornamented on either side with silver plates. In front of this sacred sleeping-place the newly married couple must sit down on the floor on mats, in the midst of female visitors and surrounded by lighted lamps, first in the parental home of the bride during five days and nights, after that in the house of the bridegroom. The room to the right of the *boma* is called *sĕnṭong*; it serves for the storing of all kinds of provisions and fragile household articles. To the left is a similar room (*sarong*) harbouring implements, such as weaving-loom, spinning-wheel etc. Both rooms (according to Poensen) exist solely for the benefit of woman and housekeeping.

An article by Soerjo Winoto [1]) confirms Poensen's description on all points, but it gives some further information as well. This author treats in particular the "regent" 's [2]) house in the Government's territories, but he observes that the resemblance between this *kabupaten* and the houses of nobility in the Principalities is very great. He too mentions as the essential part of the front part of the house an open *pĕnḍapa,* serving for festivities and for the reception of visitors; he specifies this more particularly by saying: *male* visitors. The *paringgitan* is in *direct* communication with it. Very often there are found one or two separate buildings in the front yard, in which the instruments of the gamĕlan are kept and where they are also played every Saturday evening and Sunday morning. When there are no such special music buildings available, the instruments are placed in the *pĕnḍapa,* where they, as the author says, "form a curious but typical kind of furniture". The back part is called *jĕrambah* by this author; he characterizes it as the principal building, the actual dwelling-place, where the life of the family is lived, especially that of the women. It is always enclosed by walls, but for the rest it is similar to the *pĕnḍapa.* This similarity is even more strongly stressed by this

1) Soerjo Winoto, *De regentswoning,* in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* IV (1919-20), p. 131-148.

2) "Regent": native administrator nearest in rank to the assistant-commissioner ("assistent-resident").

author, as he mentions in addition that often the roof of the front part and the back-part roof are not different either. Now the construction of these roofs is dependent on fixed and highly remarkable rules. The centre part of the ceiling, which is very carefully worked, consists of two parts, separated from each other by a richly decorated cross-beam; the two spaces resulting from this halving are further filled up with layers of profiled beams, in such a way that the following layer is always projecting a little beyond the preceding one. Now there must always be an odd number of these layers, and it varies according to the rank of the possessor of the house. Three layers are found with persons of high rank; with more exalted persons five or seven; nine roof layers in the kraton only. — In such great houses much care is also devoted of course to the arrangement of the *boma*. "While the woodwork has been carefully fashioned and carved and "richly painted, the material with which the sacred sleeping-place is "covered shines in its splendour owing to its ingeniously woven "cloths, embroideries and suchlike. In the same room there can also "be kept the sacred weapons, *pusaka*. The care and the keeping of "this sanctuary is entrusted to a woman who has reached a certain "age, from 45 to 50, I believe, a woman whose life must be ir-"reproachable as well" [1]).

The only thing worth recording for us, from a short essay by Sastro Amidjojo [2]) is, that he, too, calls the back part of the house the "large house" (*grija agĕng*) and further that the names he gives of the three rooms partitioned off against the back wall are: of the middle one: *kobongan, sĕnṭong tĕngah, pajangan*; of the two others: *sĕnṭong kiwa* and *sĕnṭong tĕngĕn*.

Also Ir. Noto Diningrat [3]) mentions *sĕnṭong tĕngah* as the name of the "sacred room" in the back part of the house, and he also points out the great care which is given to this part of the house and the high significance which is attached to it. Nothing of importance (he says) could happen in one's life, but it was "viewed spiritually" in this room. About the function of this sanctuary he says moreover the following, which is a real addition to what we learned about it before: "There it was that the newly married couple, kneeling down

1) L.c., p. 139.

2) Sastro Amidjojo, *Het bouwen van Javaansche huizen*, in *Djawa* IV (1924), p. 105-113.

3) Ir. Noto Diningrat, *Grondslagen van de bouwkunst op Java*, in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* IV (1919-20), p. 107-124.

"at the feet of Hywang Maha Agung gave themselves in full surrender, invoking his blessing, that they might receive in their midst "a being coming from Him, who will help to prepare his coming as "Ratu-Adhil, his appearance as Righteous King. And when messages "came from the spirit world, then it was in this room that he repaired "with his parents in the spirit, to receive the instructions of Hywang "Maha Suci. And when the marriage was going to be contracted, he "retired in that room for a fortnight, to prepare himself for the new "period of his life"[1]).

Finally we also owe to Hazeu[2]) a short statement about the sacred room in the back part of the Javanese house. The names given by him are: *sĕnṭong tĕngah* or *amben tĕngah*; in the Principalities: *kobongan,* with people of higher rank: *pajangan* or *pasarean agĕng*. His descriptions only add a few features to what was already known from other sources. He remarks on the presence of the bed of state with piled up cushions and on the decorating by means of fine mats, dainty fabrics and embroideries. Further there are found all kinds of toilet requisites (small mirror, comb, fragrant oil) and some pots containing the usual ingredients for the offering. The *pusaka* weapons (krisses, lances, etc.) are also sometimes kept here. Before the *kobongan* stand one or more old-fashioned lamps and frequently also two painted statues, representing a man and a woman in old-Javanese costume (*loro blonjo* i.e. the anointed pair). Also from Hazeu's report it is clear that the sacred room was not only used at the marriage ceremony, but that a regular cult is performed there; a.o. incense is always burned there on Thursday evenings. Some declare (Hazeu adds) that this room was originally intended for the reception of the rice goddess Dèwi Sri, whenever she should wish to visit the mortals; others, however, are of the opinion that the *kobongan* must serve more generally as a (temporary) residence for the spirits of the ancestors.

Herewith, I believe, I have advanced, from the descriptions of the Javanese house known to me, all those facts that may be of interest to us. And if, on the basis of this survey, we carefully trace the principal features of the plan of this house once more, then we feel

---

1) L.c. p. 112.
2) G. A. J. Hazeu, *De kobongan in het Javaansche huis,* in *Verslag v. h. Eerste Congres v. h. Oostersch Genootschap in Nederland* (1921).

inclined to follow the Javanese custom and to speak henceforward of *two* houses which, it is true, form one whole and communicate with each other internally, but which should nevertheless be regarded as separate entities; and for the rest we cannot but be struck by the great resemblance shown by the two buildings. The design is absolutely the same for the front and the back part; the system of house posts and joints and frequently the very special way of roofing are the same for both houses. The last-mentioned feature is important for us for more than one reason. This curious roof construction, the same in front and at the back, does not only render the outward resemblance of the two houses more complete, but it lends, in my opinion, at the same time new support to the proposition above[1]) expressed by me that they are, in essence too, alike and equal, and that the front as well as the back part of the house are definitely intended to function as a meeting-place for the complete community. When the celebrating of some crisis ceremony is approaching, this totality character is strongly stressed, as we saw, by means of the *kayon*-decoration introduced on these occasions; but now we perceive that also in ordinary times these characteristics are *permanently* to be found in the construction. Only in this view does it seem possible to find a plausible explanation for the extraordinary requirement that an *odd* number of beams must *always* be used for the construction of the roofs which crown the two house parts, the number of which ranges between three and nine, rising with the social rank of the occupant. When we exactly represent to ourselves this construction, as Soerjo Winoto describes it, then automatically the idea urges itself upon us that these roofs are really *meru*, that is to say that they also represent "sky-trees"; with the categorically prescribed numbers *three, five, seven* and *nine* we find ourselves again in the same realm of ideas we came into touch with as we studied the nature of the offering of the smith and various characteristic details of shape in the parts of the kris[2]).

But in spite of this totality character and of this unmistakable identity, back and front part of the house show very specific features all the same and in this respect it is of great importance that we

---

[1]) See p. 530.

[2]) See *Inleiding*, p. 57, and above p. 518. — About the connection of these numbers and a former division of human society, see also Pigeaud's views on the masque in his: *Javaanse Volksvertoningen* (1938), §§ 28, 30, 353, 362, 365.

receive a strong impression that, in the estimation of the inhabitants, they are not *absolutely* on one line either. The back part, which is always entirely enclosed by walls, is held to be the "great", "distinguished" house; the *pĕndapa* is in normal circumstances entirely without walls, properly speaking it is no more than an open gallery. Now if we consider that this division of the complete Javanese house into two rooms that are intrinsically alike, but one of which, nevertheless, is supposed to be slightly superior to the other, has at the same time this meaning that it separates the sexes at the ritual, then it will be considered natural that I should come to regard this phenomenon in the light of an old dual organization of the community. It is especially with regard to the front part of the house that we can speak of an exclusively male sphere: it is emphatically stated that the *pĕndapa* serves for the receiving of *male* visitors, while it is further pre-eminently the place where *topeng* and *wayang* plays — consequently the ritual performances at which only men assist and at which male spectators are accommodated with a privileged place — are given. The wayang-orchestra, the *gamĕlan,* is also regarded as being very closely connected with this part of the house; it forms, as they say, the characteristic furniture of the *pĕndapa*; it is also typical that where the musical instruments are kept in a separate building, this house is at any rate always to be found in the *front yard.* On the other hand, the *omah buri* shows in a number of features a certain analogy with the female part of the group residing in the house. The back part of the house is used for the daily life of the family, in which as a matter of course the women are most conspicuous; the two rooms on either side of the sacred centre of this part of the dwelling serve solely as store-rooms for objects that are of interest for the *women.* Even more important in this respect is the fact that especially the sacred room is found to show quite frankly its female character; for only thus can the prescription be understood that the guarding of the *kobongan* should exclusively be entrusted to a *woman.*

The remarkable thing, however, is that, as soon as — on the strength of these quite significant facts — we venture to lay full stress on the association of the back part of the house with the female sex, and would draw conclusions from it, we come into conflict with other phenomena. We notice then that at least at present there is no question of the *kobongan* being in any way *reserved* for the women, nor is the expectation confirmed that it is exclusively

a *female* divinity towards whom the cult is directed here. From the information stated above, it clearly appears that men as well as women and not less regularly, take part in the cult in the back part of the house. A single author (Hazeu), it is true, mentions the opinion that this room should especially be used for the worshipping of the rice goddess Dèwi Sri, but by the side of this others speak of ancestors in general and even of one very exalted figure, as appears from the name, *Hyang Maha-Agung* or *Hyang Maha-Suci,* who is undoubtedly to be regarded as a male divinity. Not without surprise one wonders what factors are really at work here and what idea we must form of the relation (unmistakably existent) between this sanctum and the female sex, seeing that, on the other hand, nothing of this is apparent from the practice of the cult. And our surprise increases when we remember the above mentioned [1]) fact that on a special occasion — viz. at the annual cleaning and worshipping of the sacred weapons — the *kobongan* seems to entirely belie this *female* nature and adopts the character of a perfect *men's temple.*

Another method remains to us to make our idea of the curious relations in the Javanese house more complete and perhaps more clear as well. We can once more examine — and this, too, somewhat more extensively and exactly than we did before — the procedure of the important ceremonies that are attended not only by the residents proper, but by a much larger group, and while doing so, especially direct our attention to the way in which the different parts of the house are implicated. Among those important events in family and social life which cannot take place without great festivities and at which traditional customs strongly try to hold their own, are still in Java *circumcision* and *marriage.* It is still felt in large circles as a duty to attend such a ceremony and for its arrangement, also with humble desa people, all those who are old or who are versed in such matters, meet and take counsel together. There is consequently a fair chance that on the occasion of these ceremonies, which are originally "totality" ones, the different parts of the dwelling-place (including the yard) will be seen to be used even now in a way not too far deviating from the function they originally performed.

When a circumcision ceremony is about to take place, the preparations begin, some day beforehand, with the invoking of the

1) See above p. 532.

blessing of the ancestors on this momentous action; the boy who is going to be circumcised is taken to the grave of his father or, if the latter is still alive, to the last resting-place of his father's parents or ancestors; the boy offers flowers and incense there. From the way in which this is reported[1]), we might receive the impression that this visit to the graves of the ancestors only takes place with boys or that at least it was obligatory only for them. Such, however, is not the case. In many parts op Java, it is true, this old custom is no longer practised with girls, but it is difficult to see in this anything else than a symptom of the fact that, in general, probably from motives of propriety, the circumcision of girls is less generally made public. It has become the custom to treat the operation somewhat mysteriously when girls are concerned and to let it go by without any festivity; parents e.g. have their daughter circumcised on the same day as her elder brother, so that it happens unnoticed as it were, although the festivity is in honour of both; sometimes the operation is given a different name or it is done in private. Here and there it even happens already that the operation is entirely omitted for girls. This, however, remains an exception; and old-fashioned people who thoroughly know the old adat and attach importance to it, by no means hide the circumcision of their daughters. It is true, with them the circumcision of the girls does not take place "in public" either, i.e. in the front yard, but the festive display is as great or at any rate little less great than for the boys. And in such families the custom of the ritual visit to the graves of the ancestors is certainly kept up to the present day, also with the girls[2]).

After this invoking of the blessing of the ancestors, they pass on to the building of the *tarub*. As I already mentioned before this consists in the extending (resp. building), and the ceremonial decorating of the *pĕnḍapa*, the front part of the house. This is the festive building, where (as is also indicated by the name) the *tayuban*, i.e. the ritual dances, will take place and where, to the

[1]) For this summary I again follow Snouck Hurgronje's *Brieven van een wedono-pensioen* (*Verspreide Geschriften* IV, 1). It is true that the data given here have for the greater part been collected in West-Java, but we may assume that on the principal points they also hold good for the other parts of Java; moreover they stand out on account of great accuracy and a wealth of fine detail. I have borrowed some additions from Schrieke's publication of material *Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel* (in *Tijdschrift Bat. Genootsch.*, vol. 60, 1921).

[2]) See the account by J. v. d. Mey about the circumcision in the East-Preanger, in Schrieke, o.c., p. 419.

accompaniment of the gamělan, the shadow play, which is likewise considered indispensable on this occasion, is performed. As soon as the *tarub* is finished, a religious meal is held, consisting of victuals prescribed by tradition, while to each course is given a separate ritual purpose. As is to be expected, dishes are in the first place dedicated to Ki-agěng-Tarub, the Lord of the Ceremonial House; but further the preachers of the Islam buried in Java, the former rulers of Java, the ancestors of the master of the house, the mythical founder of the desa, the wild and harmful animals, the spirits ruling over sea and forest, Adam and Kowo (Eve), the brothers and sisters of the master of the house (among the latter his „unreal" brothers, viz. the amniotic fluid and the placenta which entered the world with him), all the evil creatures who might otherwise disturb the feast, the prophet Mohammed with all his blood relations and companions, are also remembered.

The operation itself is not performed in this *tarub,* and as I said before, the boys and girls are kept apart. For the boys a small partitioned-off room is prepared, which is mostly decorated in the well-known way as a *kayon;* sometimes the constructing of this building is omitted and then the circumcision is simply performed in the open air. However, whether a special room is partitioned off or not, the operation always takes place in the *front yard.* The name of the circumcision room is not the same everywhere; we find especially the terms: *k(r)obongan, tarub, kěbon alas, tratag.* In or in front of this outhouse the offering (*sajen*) is set out, and on either side the well-known set of sky-trees (*kěmbar mayang*) is placed. During the operation — at which only men are present — the patient is seated in the lap of a somewhat elderly person, or else on a chair or a bench, covered with woven cloths of different kinds; here and there it occurs — this is reported a.o. from the East Preanger — that the boy is placed on the head of a slaughtered buffalo, which is considered a great honour [1]). Snouck Hurgronje reports a curious custom found among the Sundanese; here, namely, the boy, after the operation is over, must for a moment touch the bared nipple of one of his female relations. The girls are circumcised by a woman, and — I pointed this out already above — the operation is not performed "in public", in the front yard, but on a bed in the house, consequently: in the *back part* of the house, which, however, is *not* decorated for the

[1]) Schrieke, l.c., p. 421.

purpose. As to the *sacral* part of the back of the house, the *boma* or *kobongan,* in particular, this has apparently nothing to do with the entire ceremony.

Besides the wayang performances and dances already mentioned, the festivities attending a circumcision also always include a so-called *jagongan,* i.e. a social gathering during the night preceding the operation. The time is beguiled in all sorts of ways; some enjoy a game of cards; others listen to the reciting of some story or other; it also occurs that the boy who is about to be circumcised shows his knowledge of religion by reciting a few of the short chapters of the Koran. This common watching during the night preceding the circumcision is sometimes, but (as Snouck Hurgronje observes) wrongly, called *midadarèni*; there is a jagongan called *midadarèni,* which, however, does not belong to the circumcision ceremony, but forms part of the wedding festivity, "since *widadaris* are supposed "to come down from heaven into the house of the bride in the night "preceding the marriage" [1]).

The difference showing itself here with regard to the *jagongans* is not the only point on which the circumcision ceremony distinguishes itself from the marriage ritual, although, for obvious reasons, the resemblance between the two ceremonies is very great. I pointed out already that the most important and striking deviation is the fact that on the occasion of a marriage not only the *pĕnḍapa* is used, but that the ceremony is enacted in the back part of the house as well as in the front part. — For a marriage ceremony the houses are being decorated already for days before the ceremony — after an offering has first been made on the graves of the ancestors and their blessing has been invoked, just as with the circumcision — the house of the parents of the bridegroom as well as that of the bride; and now they do not confine themselves to the *pĕnḍapa;* the green decoration is also affixed in the well-known manner to the back part of the house, owing to which also this part of the house changes into a tribal temple. It is true that the decoration of the front part seems to be somewhat more complete than that of the back part. But much care is also bestowed on the arrangement of the *kobongan.* It is here that the *kĕmbar mayang* is placed now and one or two complete offerings; two mattresses are laid down on the sacral couch at a little distance

---

1) Snouck Hurgronje, o.c., p. 211.

from each other, and in the intervening space some money is often placed, together with a little rice; the whole thing is then covered with a sheet. They take care that everything is ready on the day before the marriage, especially in the house of the bride. For then there come, in solemn procession and with a great show of humility, a number of persons to offer to the bride, on behalf of the bridegroom, the so-called *lamaran* or *sĕrahan,* i.e. all kinds of wedding-presents, consisting chiefly of different sorts of raw or prepared food, often also one or more live buffalos; in some districts a gift of money must also be given, which has the name of *tukon* (*purchase money*). It sometimes occurs that the young bridegroom himself, as a matter of form, is delivered up to his future parents-in-law, in order to *njantri,* as it is called, i.e. to work as a *santri* (buffalo-herd) or in a similar humble capacity. This is no more than a formality. "His parents say as it were to those of the bride: just as those "possessing nothing, must gain their wives by means of working "as day-labourers, so our son may be regarded in his relation to you. "The boy remains only part of the day in the house of his future "wife, then some relations come to call for him and the *njantri* is "finished" [1]).

Then the social gathering takes place to which I referred just now, and which is called *midadarèni:* in the houses of the two families, but especially in the house of the bride, a number of persons spend the night waking, since they expect that the heavenly nymphs (*widadari*) then will come to visit the bride and bless her. Neither Snouck Hurgronje nor any other informant definitely states in what part of the house this descent of the heavenly spirits is expected; but if we take into consideration that this ceremony is *not* appropriate to a circumcision and that this visit is especially meant for the *bride,* and further that those heavenly beings are *female* ones and that in particular the *women* present are interested — they are in a state of great tension and until the very last moment busy improving and embellishing —, then we need not doubt any longer but that this *midadarèni* takes place *in the back part of the house,* in the vicinity of the *kobongan.*

The (according to modern opinion) official solemnization of the marriage — in the mosque or at the house of the pengulu — takes place without any outward show; the bride need not even be present.

[1]) Snouck Hurgronje, o.c., p. 226.

Dressed in state, i.e. dressed like a woman of high rank in the wayang, she expects her husband, seated before the *kobongàn*; from this place, as soon as the bridegroom with his numerous suite appears at the entrance of the *pĕnḍapa,* she goes to meet him for the ceremonial "bringing together". It also occurs sometimes that the bridegroom calls for his bride on the way at a house where she has been dressed. After arriving at the house of the bride's parents some ceremonies first take place in the *pĕnḍapa,* which rather differ locally, and after that the bridal couple sit down before the entrance of the *kobongan,* their faces turned towards the front-door, and surrounded by the eldest members of the family; the other guests remain in the front part of the house, where a meal is prepared for them. Finally the newly wed, seated before the *kobongan,* have to perform some symbolical actions, during which they themselves remain quite passive and allow themselves to be guided by the elder female blood relations. Thus the bridegroom is brought a mat, on which some "money, some rice (what had been put ready between the "mattresses e.g. in the *ambèn tengah*), sometimes some pulse and "flowers have been spread; he throws all this into the lap of his young "wife, who must hand it on again to her mother. This mother then "declares herself to be astonished and pleased at the considerable "amount of the "rodjokojo", of the first earnings that the young "husband has brought home to his wife. Oh, she says for instance, he "has earned 1000 guilders for you on his trip to Surabaja! Then the "father of the bride sometimes takes his daughter on one knee, her "young husband on the other and answers to the question of those "present: "Which is the heavier?" that they are perfectly balanced, "which predicts that neither will rule unduly over the other" [1]).

If, when considering the data regarding the arrangement of the complete Javanese house, we also include this account of the two chief crisis ceremonies, then it is clear that the preliminary characterization of the significance and the mutual relations of the chief parts of this house, given above, is fully confirmed by it. We find the same features over-familiar by now, but also the same contradictions. The social group which is concerned in the celebrating of these great ceremonies and which therefore as we must assume represents the total community, uses for its gatherings the *pĕnḍapa* as well as the

[1]) Snouck Hurgronje, o.c., p. 232.

back part of the house; at the wedding we saw the two places functioning simultaneously as ceremonial meetingplaces, at the circumcision it was only the front part that was used as such. On the one hand therefore it is certain that front and back part of the house are essentially equal, we might say, indeed, identical; but on the other hand we are again forced to conclude that the two rooms cannot without comment be put on one line. The circumstance that a certain ritual is firmly connected with one of the houses only, whereas the other part remains perfectly passive on that occasion, clearly shows that the two "tribal temples" — in spite of all essential equality — yet perform special functions and have a character of their own. From this point of view, we may probably also consider it of importance, that the names by which the two sacral rooms are called, altogether differ from each other. For the back part of the house we find the terms: *sĕnṭong tĕngah* or *amben tĕngah, boma, kobongan, pajangan, pasarean agĕng;* as soon as the pĕnḍapa is provided with the kayon decoration, it is well-nigh exclusively indicated as *tarub.* The terms used for the back and for the front parts of the house are never interchanged [1]).

That this division of the complete house must be connected in some way or other with the sex dualism within the closed oneness of the community, showed sufficiently clearly again in the last stated data. Also without our pointing this out every time, the reader will have noticed that on the occasion of the ceremonies the women remain by preference in the back part of the house and that the men regard the *pĕnḍapa* as their special domain. But however great importance we should wish to attach to these facts, it remains very uncertain all the same whether the simple contrast male > female can in itself be sufficient to make us entirely understand the relation between *tarub* and *kobongan.* We cannot escape from the impression that mixed up with this other factors are at work there. We could just now observe already that — at least nowadays — the back part of the house certainly does not bear an exclusively female character, for also male members of the group regularly seek contact there with the divinity (which moreover shows itself in male as well as in female guise), but in addition to this there now appear to be very good grounds for the supposition that, in olden times in particular, the absolute parallel phenomenon manifested itself with regard to the

[1]) Only it strikes us that the name of *kobongan* is also sometimes used for the circumcision hut in the *front yard,* by the side of *tarub, tratag, kĕbon ạlas.*

pĕnḍapa. For that matter, also as far as the present day situation is concerned, the opinion that the ritual sphere in this part of the house would be permanently and purely "male", is, to say the least of it, doubtful. Taking all the data into consideration, we cannot maintain with absolute certainty that the religious worship here exclusively concerns a *male* being, and the view that only persons belonging to the male sex should be concerned with the cult in the *tarub,* would seem to be even less tenable.

The ritual of the circumcision, which appeared to be so closely connected with the *tarub* and the front yard, is, it is true, a matter particularly of importance for the male part of the community nowadays, but the facts stated above leave little room for doubt that this has not always been the case, and they even create the impression that this specialization is of comparatively recent date. We have to do here with an evolution which is still in progress, and of which we can see in what direction it is moving. In remote districts, where the old customs are still most faithfully kept up, circumcision is, also for the girls, still a matter of the highest moment and the formalities observed on this occasion are the same as for the boys. Outside this conservative sphere a distinct tendency makes itself felt to keep the operation on the girls secret or even to omit it altogether; at this moment the situation is this that pretty generally the girls still undergo the operation, but at a very early age, in a mitigated form and as secretly as possible. There is every reason to conclude that it is owing to *this,* that the circumcision of the girls does not take plase in the front yard, but on a bed in the walled-in dwelling-house; for it is difficult to assume that there should be an *essential* connection between the circumcision of girls and the back part of the house. This back part, as we already observed above, is no hallowed ground on this occasion; it remains entirely undecorated; from no action does it appear that the *kobongan* is in any way concerned with the celebration. Apparently the divine blessing on the operation for *both* sexes is expected from that part of the house that we would call the "men's house".

Is it still, therefore, sufficiently justified to call the *pĕnḍapa* by this name? On the occasion of the religious repast which takes place when the arrangement of the *tarub* with a view to a circumcision ceremony has been completed, some courses, it is true, are in the first place dedicated to the Great Lord-of-the-Tarub; but on considering the curious medley of figures to whom the various dishes further are dedicated — by the side of beings of a distinctly divine

character, culture heroes and nature spirits, we find ordinary mortals and even harmful beasts! — we have to admit that here again there is strikingly little evidence of any pronounced preference for the male sex; special victuals are intended for Adam *and Eve,* not only for the *brothers* but also for the *sisters* of the host!

Considering what may be the gain of this elaborate discussion of the arrangement of the Javanese house and of the purpose the principal parts of it must serve, it appears that this chiefly consists for us in the fact that the main features of the problem implied (where these were found to be sharply definable as well as where they seemed to be more or less vacillating) now stand clearly before our eyes. Our insight, however, has not been immediately enlightened by it, and especially in connection with the meaning of the *kayon* decoration which is periodically affixed to the front part as well as to the back part of the house, the same uncertainty still remains. We cannot but assume that it is the same *total* community which meets in the front part as well as in the back part of the house; but it is equally certain that in ritual respect the two chief parts of the Javanese house differ all the same. There are also numerous and strong indications that this difference has something to do with sex dualism and with a primary tribe division; other phenomena, however, proved to be in glaring contrast with this view.

Perhaps the attentive reader has already been able to form an idea of the direction in which our further research will have to proceed. It appears to me, however, that attempts to try and find a solution of the problems we have come across exclusively with the aid of the data stated up till now, will not lead to much more than to a more or less likely conjecture. It would seem better to me to extend the field of our investigations a little and, in the difficult position into which we have got, to look for assistance in one of the most important and best known Javanese sacred tales. The applying of this method moreover carries the profit with it, that, without abandoning the investigation of the system underlying the internal arrangement of the Javanese house, we return at the same time to the real subject of this study — the Javanese kris. The story, namely, which I have in mind was already mentioned for a moment above and I could indicate it then as the origin myth of the princely house of

Mataram, but at the same time of the kris. Groneman[1]) reports the following version of it:

During the last time of the empire of Majapahit a hermit, the paṇḍita Sèh Maulana Maribi, had selected for a dwellingplace an old tree which stood in the primeval forest by the side of a pool. A hermitess, dèwi Rasa Wulan, a daughter of the regent of Tuban, came to bathe in the water and she became pregnant through the power of the sacred glance of the hermit. In an unusual fashion, viz. by way of her coil of hair, she bears a child and for shame she flees to another part of the country. The father takes the child to the desa Tarub, where the widow of the head of the village, Njai agĕng ing-Tarub, who had just lost her own baby, adopts the boy as her child. The boy is first called Kidang Tilangkas, later, when he was older, Jaka Tarub and, after the death of his foster-mother, Kyai agĕng ing-Tarub.

Tradition further tells that Sèh Maulana Maribi, perhaps in order to confirm the supernatural birth of his son, removed his penis and changed it into a bronze kris, which came to his son and his son's descendants under the name of Braja Sungkuh, and was afterwards changed again into a pike, called Kyai Pelèrèd. One of those descendants became the ancestor of the princes of Mataram.

Jaka Tarub was a tremendous hunter. One day, when he was out shooting birds, he surprised some widadaris, who, having come down from the sky for a few moments, were enjoying themselves bathing in a remote pool. Jaka Tarub secretly took away the sky-garment of one of the nymphs, so that she could not return to the sky with her sisters. The name of this garment was Ontra Kusuma. In her distress the poor sky nymph, dèwi Nawang Wulan, then vowed that she would become either the daughter or the wife of the man who would provide her with a presentable garment; the daughter if the helper should be old, — his wife, if he should be a young man. Then Jaka Tarub provided her with a suitable garment and married her. The daughter born from this marriage became the earthly ancestress of the house of Mataram.

When, shortly after Nawang Wulan had born this girl, she found her sky garment under the store of rice in the shed of her husband,

[1]) *De garĕbĕg's te Ngajogyakarta* (1895), p. 55.

she resumed her long lost liberty to return to the sky. But in order not to rob her child, which she could not take with her, of the mother's breast, she allowed the father to call her back again, by means of the smoke of rice straw and benzoë, every time the little one would cry for lack of food. In the sky, however, she was no longer admitted, on account of her marriage with a mortal inhabitant of the earth. But the Ratu Kidul, the mighty goddess of the South Sea, took pity on the poor cast off being, and appointed her as *patih* or regentess, which function she still performs under the name of Nji Lara Kidul.

In the prose version of the Babad this same story runs as follows [1]:

In Kudus lives Kyai agĕng ing-Kudus, who has three sons, the two elder ones by one mother, the youngest by another woman. This youngest son refuses to marry and in this way arouses his father's displeasure. Therefore he goes away in the night and comes to the mountain called Kĕndĕng, where he applies himself to asceticism. Wandering further and further he happens to arrive in a garden with a water-pool, overshadowed by flowering trees. Ki Jaka sits down under a tree overhanging the pond. The owner of this pleasure-garden, Kyai agĕng ing-Kĕmbang-Lampir, has a beautiful daughter, who refuses to enter into matrimony. One afternoon she goes, quite alone, into the garden to fetch water. Ki Jaka hides behind a tree and the girl without hesitation bathes in the pond. When afterwards she wants to go home again, Ki Jaka follows her and presses her to give herself to him. After a time the daughter of Kyai agĕng Kĕmbar-Lampir is found to be pregnant and she refuses to say with whom she has had intercourse. As her father is enraged at this, she runs away from home in the night. When her time has come, she bears a son in the forest; she dies at the birth; the little one lies at her feet.

Kyai agĕng ing-Selandaka, who loves hunting with the blow-tube, happens to find the boy in the forest; he takes him up and goes on hunting. When he sees a doe, he pursues it everywhere, but all of a sudden it is gone. Displeased he puts the little boy down under a tree and proceeds on his way, ever looking for the doe. Now the spot where he has put down the child, was the place where formerly the hermitage of Kyai agĕng ing-Tarub had been and after the latter's

[1]) *Babad Tanah Djawi*, I, 3rd ed. (1903), p. 36-41.

death, his widow was still living there. She finds the child and adopts it and when he is seven years old, he appears to be very beautiful; all his comrades love him. His great pleasure is hunting in the forest with the blow-tube; when he is grown up, he refuses to marry. One day he has gone into the forest again and sees a curious bird; he shoots a dart at it, but misses. He pursues the creature everywhere till he has come into a large forest; there he does not see the bird any longer. Now in the middle of the forest there was a spring in which the sky nymphs were used to bathe, and because it was Tuesday-kliwon they had all repaired there. Ki Jaka hides and on seeing the naked girls his desire is kindled; he takes away the garment of one of the widadaris and hides it. Then he raises his voice for a moment at which they all become frightened and, taking their garments, fly up. Only one, Dèwi Nawang Wulan, stays behind as her garment is gone. Ki Jaka goes up to her and asks her to become his wife, then he will return her garment to her. And so it happens; Ki Jaka marries Nawang Wulan, to the great joy of the widow of Tarub. In course of time the latter dies and her adopted son now assumes the name of Kyai agĕng ing-Tarub; his wife bears him a very beautiful daughter, called Rara Nawang Sih.

One day Dèwi Nawang Wulan is going to wash swaddling-cloths in the river and she asks her husband to see to the rice which is on the fire meanwhile; she repeatedly warns him not to raise the lid. Kyai agĕng looks after the rice and at the same time after the child and he wonders how it is possible that whereas his wife has only one rice shed at her disposal the store never dwindles; he does not understand it. He raises the lid just to see how little rice she cooks and he finds but one single ear. When she comes home, his wife examines her cooking and then it appears that the one ear has remained exactly as it was when it was put in the pot. She understands that her husband has raised the lid and flies into a passion; she now wants to return to the sky, but is unable to do so; her supernaturel power has been broken. From the moment that she has become a human being, Nawang Wulan must pound rice every morning and in course of time the whole store comes to an end. Then she finds at the bottom her jacket, which her husband had taken away at the bank of the pond and the name of which is Onta Kusuma. She puts it on and at once her supernatural power has returned again. She now returns to the sky: it has been ordained that she and her husband cannot be united permanently; she charges her husband to take the

child, if it should cry, to the *panggungan* and to burn rice-straw and black *kĕtan* there; she will come to the earth then to suckle her child. Hereupon she takes rice-straw and black *kĕtan*, sets fire to it and rises into the air, following the smoke. Kyai agĕng ing-Tarub is very sad; he faithfully obeys the orders of his wife. When the child grows up, it resembles the mother.

It is not my intention now to try and make at once an attempt to arrive at a running commentary of this curious account of events from primeval times in Java, meaning that also all the details will be discussed[1]). This would not be very well possible either; the way towards this end can only gradually be paved. For the moment it seems better that we should limit ourselves to throwing full light upon some of the principal features in order to make it acceptable that the range of ideas in which this myth moves and the internal arrangement of the Javanese house are not unconnected, but on the contrary very closely bound up with each other. As to the meaning of these principal features, generally speaking there can hardly be any difference of opinion on this point. The kernel of the myth, as it is found with very slight deviations in the two versions, tells us the history of the origin of the great Javanese community, which is afterwards to become the state of Mataram; we learn about the supernatural birth of the princely pair of ancestors, of the wonderful adventures that lead to the contracting of their marriage, and we witness the tragic way in which separation becomes unavoidable. Even at a superficial perusal it must have struck the reader that the two principal characters are precisely those supernatural beings to whom the cult in the back part and in the front part of the house respectively is by preference directed; and on closer consideration it will, in my opinion, not be difficult to prove that in both cases they stand in the same relation to each other and that the associations bound up with them are also exactly the same. In short, we shall see

---

1) A serious attempt to determine the meaning of the story has, to my knowledge, not yet been made. It is true, C. M. Pleyte Wzn. (see his essay *Zijn de widyāḍarī in de Indonesische legenden aan de Hindus ontleend?* in *Feestbundel-Veth,* 1894) has proved that this myth belongs to Indonesian culture proper, though some features point to British Indian influence. The story is found in a number of places in the Archipelago, and Pleyte at the same time drew the attention to a Melanesian parallel. (See R. H. Codrington, *The Melanesians, their anthropology and folklore,* 1891, p. 397).

that the classification on which this myth has been built up, is entirely identic with the classificatory scheme underlying the arrangement of the house.

The chief male character in the myth, Kyai agĕng ing-Tarub, is the same being as the god for the worshipping of whom the Javanese head of a family periodically changes the *pĕnḍapa* of his house into a *tarub*. Not only do they bear the same name; also on account of other things it is absolutely certain that they are one and the same person. Kyai agĕng Tarub as we have come to know him from the myth, is sufficiently characterized for us by the single fact that with him the original kris Braja Sungkuh comes into the world; his namesake who on festive occasions enters the *pĕnḍapa* of the house, on this account already shows his intimate relation with the wayang and the gamĕlan, closely connected with it. Both consequently are Pañji, the prototype of the kris smith, the creator of the shadow play, the male ancestor of the Javanese people.

This identification is of importance to us, as from the myth about this Kyai agĕng Tarub we learn different things that, it is true, were not entirely unknown to us about the founder of the Javanese community, but that stand out more distinctly here, and that can now perhaps contribute to the enlightenment of our insight as to the significance of the arrangement of the Javanese house. In the first place we observe that he is a man with an inborn liking for *hunting,* which feature, however, has no very great meaning for us at the present moment; but in addition to this it is shown very clearly in both versions that a classificatory system underlies the story in which also the dualism sky > earth has been included, in this manner, namely, that Kyai agĕng Tarub's spouse belongs to the *sky*, whereas he himself is considered to be in close relation with the *earth.* What we are told about his origin could already raise a surmise in this respect, but afterwards we are told so explicitly: the mythical ancestor of the Javanese ruling house does not belong to the sky, but he is a human being, firmly bound to earth. The hero Pañji in this way loses for us more or less his halo of divinity; it is emphatically said of Kyai agĕng ing-Tarub here that he is a "mortal inhabitant of the earth". — Let us return now with this knowledge to the problem of the arrangement of the house and let us in particular once more look into the data given above about the sacred personality who is worshipped in the *pĕnḍapa,* then, it appears to me, we meet with the same idea. When a circumcision is about to be performed and in this

connection the *pĕndapa* must be changed into a *tarub,* then it is considered necessary that the blessing of the higher power concerned should be invoked over this consecration of the house; and for this purpose they go with the boy that is about to be circumcised to the *grave* of his father or the latter's ancestors. Apparently they seek the dwellingplace of this higher power, who is active in the ritual of the *tarub,* in the *earth,* not in the sky; and at the same time it appears clearly that those sacral powers are considered to reside in beings that at one time lived on *earth* as *human beings.* By accepting this view of a close relation between the *tarub* and the earth, it becomes at once less difficult to discover at least a certain unity in the group of figures [1]) which just now appeared so heterogeneous to us, to which, at the ritual repast for the celebration of the completion of the *tarub,* the different dishes are dedicated. On carefully examining the list, we see that, however highly some of them rank in native estimation, they are no sky beings; there is no doubt but that they all move in the *earthly* sphere. Seen in this light, they indeed form to a certain extent a homogeneous group.

When we now turn to the woman who in the myth acts the part of Kyai agĕng Tarub's wife, there cannot be any doubt either but that she is the same person as the goddess who ranks first in the cult in the *kobongan.* She is the *widadari* Nawang Wulan, who has descended from the sky, consequently the moon goddess, who through her marriage with Kyai agĕng ing-Tarub becomes an inhabitant of the earth. Through her name she identifies herself with Candra Kirana, the wife of Pañji, and because of her capacity as *widadari* we recognize her as one of those beings whose descent, during the *jagongan* of the marriage feast, is expected in the back part of the house to come and bring blessings to the bride. When the Javanese determine more closely this sky woman of the *kobongan,* they sometimes call her, according to Hazeu's report, Dèwi Sri, the goddess of rice and agriculture; in the myth this name does not occur for the sky nymph who becomes Kyai agĕng Tarub's wife, but her close connection with the rice is nevertheless brought out quite clearly. The most striking of the miraculous qualities that are mentioned of her there, is her power of procuring an inexhaustible store of *rice*; it is in the *rice barn* that she finds again the sky garment that had been taken away from her; and when she is going to rise into the

---

1) See above, p. 542.

air to return to the sky, this happens on the smoke of burning *rice-straw* and black *kĕtan*; these same things are also the fixed ingredients for the offering by means of which her husband will be able to recall her for a temporary stay on earth. Just as the ancestor of the Javanese people feels himself irresistably attracted by hunting, so the interest of his wife seems particularly to go out to agriculture.

Should any doubt have remained as to the correctness of the opinion, as proposed by me, that in the relation between *kobongan* and *pĕndapa* the after-effect is to be seen of an old social dualism, then it should by this time have completely vanished. Identifications and contrasts such as we have found here — the *kobongan* as closely connected as possible with woman, sky and agriculture and imagined as being united in marriage with the *pĕndapa,* which is associated with man, earth and hunting — are typical for a system of classification which is based on a primary tribal division. Besides, these data give us already a little information about the relations between the classified phenomena. Evidently the *tarub,* i.e. *man,* associated with earth, represents the inferior phratry, whereas the *kobongan* with the *ancestress* descended from the sky, represents the superior half of the tribe. In this way, the phenomenon observed before, that the front and the back part of the house are entirely identical in essence, but that the *omah buri* is regarded as the "grander" part of the house, acquires for us its full significance. And of even more importance for this question is the fact that in the relation between the divine ancestors, as it is given in the two mythical versions, Kyai agĕng ing-Tarub unmistakably shows the character of the "divine trickster" [1]). We see perfectly clearly that he wins his wife by means of cunning deceit; and later on it is again owing to stupid curiosity that he loses her. In the play of the cosmic forces that are simultaneously in cooperation and in opposition to each other, resulting in the creation of the Javanese world, Kyai agĕng ing-Tarub represents the negative factor; he does not show the faintest notion of the wise management of the superior phratry. We may probably at the same time conclude that in the social dualism on which the myth is based, the kinship system was patrilinial. It is a fact at any rate that marriage is patrilocal: owing to her union with Kyai agĕng ing-Tarub Nawang Wulan becomes an inhabitant of the earth; and when after-

---

1) See J. P. B. de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger,* in *Med. Kon. Akademie v. Wetensch.,* afd. Letterk. 68, Serie B, no. 1 (1929).

wards she returns to the sky — according to one version of the myth this is not even possible and she remains tied for good and all to a phratry that is foreign to her — she must leave her child behind with the father.

Meanwhile we have not yet enumerated everything that characterizes the mutual relations between the Javanese pair of ancestors — consequently: between *kobongan* and *pĕnḍapa.* With the contrasts stated up till now: woman > man, sky > earth, agriculture > hunting we have not yet come to the end of the phenomena incorporated in this dualism; it is precisely the most important feature that we have not yet mentioned. I here refer to the circumstance that, according to the myth, the primeval kris Braja Sungkuh and Kyai agĕng ing-Tarub appear in the world at the same moment, while Nawang Wulan on her part brings the miraculous garment Onta Kusuma with her from the sky. The story clearly shows that we have not got to do here with a detail of minor importance, which is of little consequence for our view of this dualism; on the contrary, in this connection kris and garment are without any doubt things that must be considered to characterize the nature of the two Javanese ancestors *in the most direct way.* We can say that they are their *complete materializations.* Of the kris we knew this already: Pañji — i.e. Kyai agĕng ing-Tarub — is intrinsically one with the kris. Now we see that the relation between Nawang Wulan and her garment is the perfect counterpart of this phenomenon. The entire divine power of the ancestress of the Javanese lies enclosed in the Onta Kusuma-garment. When the fabric is taken away from her, she is no longer what she was before; she is then a humble creature of the earth, will-lessly at the mercy of her not entirely reliable and somewhat silly husband; from the moment when she finds her garment again, she regains her former power and is able to return to the sky.

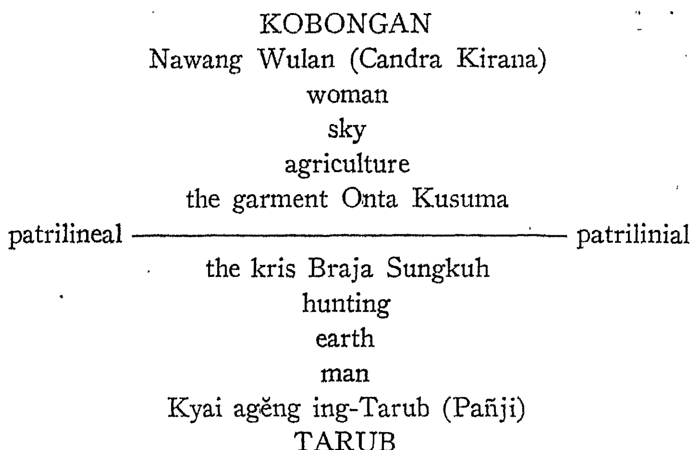
Our expectation that also in this respect the myth will be parallel to the division of the house, is not disappointed; also the data with respect to the arrangement of the house make the identity of the two Javanese ancestors with the kris and cloth respectively stand out in an unmistakable manner. If we return once more to the descriptions of the Javanese building-complex the essential features of which we mentioned above, then we perceive that there exists a mysterious, but very pronounced affinity between the back part of the house and the fabric. Again and again it is evident how impressed the informants are by the profusion of woven cloths, plaitings and embroideries,

which is found there; constant mention is made of them [1]). For that matter, some of the terms that are invariably found to indicate the sacred room of the ancestress (*kobongan, pajangan,* i.e. "draped", "covered") speak for themselves in this connection. And, besides, now the custom of keeping especially the spinning-wheel and the weaving-loom in the small room adjacent to the *kobongan,* acquires a deep meaning. — As to the kris on the other hand, the relations are, in some respects, even much clearer in this case. For formerly we could make it already acceptable that there is a genetic connection between this dagger and the *pĕnḍapa* of the house; the smith cannot, as we saw, begin to manufacture this sacred object before he has affixed to the outside of his workshop a small model of a *tarub,* and also in other respects the smithy must entirely present the character of a *tarub* [2]). There is no doubting the identity of the hero Pañji, who appears in this *pĕnḍapa* at wayang- and topeng-shows, with the Great Lord-of-the-Tarub. I do not here lose sight of the fact that in one respect the actual situation is contrary to our view: the spiritual relationship of kris and *pĕnḍapa* does not show itself in such a manner that this weapon (as *is* the case with that other important attribute of Pañji, the gamĕlan) is also kept in the *front part of the house.* The family krisses are kept, on the contrary, in the *kobongan,* where, according to our train of thought, they do not by any means belong. When we drew the attention to this phenomenon above [3]), I already called it an anomaly and I shall have to return to it later.

When we now give to all these features as they have emerged in a perfectly similar manner from the myth and from the division of the Javanese house, in pairs their rightful place in a classification, based upon a primary tribal division, then we get the following scheme:

---

[1]) See above p. 536-7.
[2]) See Rassers, *Inleiding,* p. 51 ff.
[3]) See p. 532.



From this it appears that the marriage of the mythical pair of ancestors of the Javanese people can be characterized in different ways. It is a union of sky and earth, — of the goddess of agriculture with the human prototype of the hunter, — but above all (for we perceived that there is reason to assume that it is in these objects that the nature of both most completely manifests itself) it is the union of the garment Onta Kusuma with the kris Braja Sungkuh, in other words the lance Kyai Plèrèd. Now this last feature is for us of conclusive importance. It will become evident that, entirely in itself, this datum will enable us to consider the problem of the division of the Javanese house and of the original meaning of the different rooms found in it, from a more general standpoint; and as to the kris in particular, this loses for us — when we leave its outward appearance apart and confine ourselves to its social and religious function — its exceptional character in the culture of the Archipelago and takes its place in a large group of well-known, purely Indonesian objects. We can now begin to understand why the kris, in spite of everything that compels us to think, in connection with this object, of adoption or foreign influences, shows itself to us in such an unmistakable manner as an *organic* part of Javanese culture.

The marriage on occasion of which on the part of the woman a woven cloth is offered as a typical gift, while the man brings a weapon as a characteristic equivalent, is a phenomenon well-known to us from various parts of Indonesia, to which attention has been

forcefully attracted through recent investigations. It has become clear, namely, that an exchange of gifts in this manner and on this occasion must be regarded as an indication of the existence of a special form of social structure, viz. an organization with so-called asymmetrical connubium and the exclusive cross-cousin-marriage as obligatory or most desirable union. Everywhere in the Archipelago where this complex of phenomena has now been observed [1]) with sufficient certainty — in the Batak territories and in nearly the whole of the southeastern part of Indonesia, especially investigated by van Wouden for this purpose — the community is found to be constructed of a number of either patrilinial or matrilinial clans. The marriage-relation between these groups shows this curious peculiarity that every clan is obliged to give women in marriage to a certain other clan, from which, however, they do not receive women in return; in order to obtain women in marriage, the men of the first group must apply to a third clan, which, likewise, regularly functions in this way. As to marriage relations therefore, every traditionally genealogical group is in constant touch with two other clans, one to which it gives its women, and another one from which it receives women. Considering the community in its entirety, we find as a consequence of this phenomenon, that all the clans are connected with each other as links of a closed chain, in which each group has its fixed place; the men and the women of the whole tribe turn for the obtaining of their wives and husbands in opposite directions. It is a matter of course that in such a "circulating" system every clan forms a more or less closed unit with the two partner groups with which it stands in fixed connubium; from the point of view of the middle-clan such a three-clans-group is a tribe within the tribe, a separate community, within which its marriage demands can be completely satisfied; for the central group of this set of three the other clans of the tribe are of no immediate concern. Another striking (but not so immediately self-evident) feature in the relations between the clans is further the fact that the clan that receives the women is always supposed to be more or less subordinate to the clan that gives its women in marriage. The clan therefore does not occupy

---

1) F. D. E. v. Ossenbruggen, *Het economisch-magisch element in Tobasche verwantschapsverhoudingen*, in *Med. Kon. Akademie v. Wetensch.*, afd. Letterk. 80, Serie B, no. 3 (1935); F. A. E. van Wouden, *Sociale structuurtypen in de Groote Oost* (1935); J. P. B. de Josselin de Jong, *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld* (1935).

the same position with respect to the two partners with which it is connected by connubium. Every clan shows two aspects: so far as it receives women, it feels itself inferior and has on a very large scale to take the wishes of the superior clan into account, what, meanwhile, does not mean that it should be entirely without rights with respect to the clan in question; in its turn it holds a privileged position and it can assert certain rights with respect to the group to which it gives women in marriage itself. This system of fixed relations between the clans, as well as the dual character of each group stand out especially clearly, since the marriage alliances are not a separate phenomenon in the relations between the clans, but at the same time indicate the nature of the entire intercourse within the community. The connubium determines, all but absolutely, the possibilities also of the economical relations and at the same time it dominates the spirit in which the transactions have to be carried out. For a clan does not only place *women* at the disposal of its inferior partner-clan, it provides it moreover with all such goods as are regarded as "female" in character; the providing of these goods is not entirely regarded as a favour by the last mentioned group; it can claim a certain right to them. The superior group counts on receiving so-called "male" goods in return, the character of which has also been determined for once and all in social agreement. The exchange of goods in this way governs well-nigh the entire barter trade; just as the men and women of each clan have to go in opposite directions to obtain their wives and husbands, so do the "male" and "female" goods circulate in the community, each exclusively in their own direction; any deviation from this is out of the question.

Now when we examine this classification of the economical goods in the different parts of the Archipelago whence sufficient information on this point has reached us, we find a highly remarkable similarity. There may be some slight uncertainty on a few points here and there, on the whole, down to details even, the similarity of the grouping is uncommonly striking. There cannot but be very general feelings on which this classification is based, and we see, indeed, already very soon that the basis for it is furnished by such a division of the social functions over the two sexes as in a certain culture had to appear perfectly reasonable, indeed almost inevitable. Within the enclosed interior of the house, where the daily life of the family is going on, woman takes a place of authority; the house is her domain; on her also rests the duty of preparing the meals and in particular the care

of the vegetable food and in this connection she has to occupy herself with the work in the gardens and with agriculture; finally she practises certain womanly handicrafts. The normal[1]) thing therefore is that we find mentioned as "female" goods: the *house* and the *household effects,* the *ornaments* especially worn by women, the *woven fabrics* and the *basket-work,* the produce of *horticulture* and *agriculture,* together with the first thing necessary for these: the *soil.* — The activities of men are bent on very different things. Their share of the economical goods is always considered to consist, besides the *ornaments* exclusively worn by the male sex, in everything that enables them to perform their function as warriors, hunters, cattle-breeders, fishermen, together with the produce of these trades; mention is regularly made of: *weapons, boats, cattle, fish, meat*; the *palmwine* also belongs here, for the winning of it is considered to be the work of men.

It is self-evident that such a system of exchange as has been outlined here in a few words, is not profane. Considered in itself, a division of the social functions which underlies the distinction of the entire material wealth into "male" and "female" goods, may appear to us very plausible, it is not sufficient to explain the unfree character of the whole exchange based on it. This absolute want of freedom and the strictly ceremonial character of all transactions are only conceivable in a community where things are not in the first place valued according to their simple economical worth, but where they possess a spiritual significance for their owner which is considered to be much more important. It is unmistakable that the objects are here animated beings, namely: men and women[2]): their movements through the community are wholly determined by the circumstance that they are connected with the male or the female essence of the group; their value depends on the degree in which this is the case. For the curious thing is that the objects, also as regards this emotional value, are not all put on a level. In either category there is one kind of objects that is taken as typical for all, and which is apparently regarded as being pre-eminently the bearer of the vitality of the

---

[1]) See a.o. J. C. Vergouwen, *Het rechtsleven der Toba-Bataks* (1933), p. 69, 72; H. J. Grijzen, *Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor,* in *Verh. v. h. Bat. Gen.* 54, 3[rd] essay (1904), p. 57-58; P. Drabbe, *Het heidensch huwelijk op Tanimbar,* in *Bijdr. Kon. Inst.* 79 (1923), p. 548 ff.

[2]) Cf. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (*Année sociologique, nouvelle série* I, 1925, p. 41-49).

group in one of its sexual aspects. The names of these objects serve, as Vergouwen[1]) puts it, as "general collective names", one for the female goods, the other for the male ones. Everywhere now we find as such: the *woven cloth* and the *weapon*. In the Batak territories the term *ulos* (cloth) is the indication for everything that the clan in its superior character sends to its women-receiving partner; conversely the sword (*piso*) is held for the type of goods which, with the men, go in the opposite direction[2]). The terms *ulos* and *piso* therefore determine for us the nature of the group in its two aspects; a clan is *ulos* in so far as it gives women in marriage, it is *piso* in so far as it receives women. And where this phenomenon repeats itself in the same way in every group, it also holds good for the entire community; this too shows itself in two aspects; it is at the same time "cloth" and "weapon".

Herewith the facts, solely seen from the outside, are very briefly sketched. We owe deeper insight into this circulating system and the phenomena connected with it, to van Wouden, who, in his book[3]) mentioned more than once already, has in my opinion conclusively demonstrated the untenability of the view that in the communities concerned we should have to do with simply-unilineal, patrilineal or matrilineal, systems. Strictly speaking, they do not really appear as such either. Nearly everywhere in the area investigated by van Wouden, peculiarities in the social organization had also formerly been noticed which seemed to point to a mixture of matrilineal and patrilineal systems, for the explanation of which it was usual to have recourse to (entirely hypothetical) local-historical events, such as migrations and such-like. Now, however, it has been proved that these phenomena need not be ascribed to outside influences, since they can be quite naturally explained from factors in the culture of the community itself. For the social organization as we find it at present in these regions appears to have evolved from an original system reckoning with both patrilineal *and* matrilineal kinship, which existed side by side in perfect equality, but were at the same time regarded as being fundamentally different. In theoretical wholeness we should visualize such a community as composed of a complete

[1]) O.c., p. 67.

[2]) Nowadays weapons are no longer among the gifts on the part of the husband; but all the same these goods are still indicated by the name of *piso*. See Vergouwen, o.c., p. 72.

[3]) F. A. E. van Wouden, *Sociale structuurtypen in de Groote Oost* (1935). — See for the analysis of the system especially p. 89-99.

system of patrilineal totem-clams, by the side of which functions a similarly complete system of matrilineal totem-groups. The place of every individual in society is determined by the possession of *two* totems: one from the patrilineal system, which a man receives from his father, the other which he owes to his mother. With this "double-unilineal" kinship system, as van Wouden has also succeeded in proving, the phenomenon of the unilineal connubium and the exclusive cross-cousin-marriage is genetically connected. For the schematic representation of this system in its simplest form shows the rectangular crossing of two phratry (moiety)-systems, one patrilineal, the other matrilineal [1]); in this way we get a primary division of the community into four parts, the quarters being crosswise in mutual connubium. As soon as we begin to take into account a further subdivision of the phratries (moieties) into clans, a limited number of possibilities present themselves. The marriage classes which then result, (their number is determined by the product of the numbers of the patrilineal and matrilineal clans) may — within the limits drawn by the double phratry-system — enjoy a certain connubial freedom; further they may — with the same restriction — two and two entertain mutual connubial relations; and, lastly, there remains the possibility that the marriage relations between these groups become one-sided, in which case the exclusive cross-cousin-marriage presents itself automatically as the only means of keeping up the system and making it function.

In my opinion van Wouden has entirely succeeded in this part of the task with which he was confronted — the theoretical reconstruction of the form of organization in which the circulating connubium belongs, with the cross-cousin-marriage in its limited form as its regularly attendant phenomenon. In doing so he has cleared up an extremely important problem and opened up interesting perspectives for the study of the cultures, not only with respect to the region which he has treated in particular, but in all probability for the whole Archipelago. Van Wouden has even proceeded further and has taken great trouble to compare his opinions with the facts as they are still to be found on the spot. A great part of his book is devoted to the treatment of the question how far a clearer light has been thrown upon different phenomena in the culture of Eastern Indonesia — the traditional relations between the political areas, the power of the

1) See van Wouden, o.c., p. 97.

various authorities and functionaries and the terms on which they are with each other, the contents of the myths — owing to this new insight. Practically this investigation comes to an attempt to arrive at a clearer knowledge with respect to the nature of the classification systems which have been formed in the different areas, investigated by him, on the framework of the two phratry systems, crossing each other.

This investigation too was attended with great difficulties. The ethnographical descriptions which had to be used, are on the whole rather defective, which may for a great deal be explained by the very nature of the cultures treated by them. A double unilineal kinship system, such as must be presumed to exist on the ground of the still more or less prevailing marriage system, does not occur any longer anywhere in a perfect state of preservation. In many places the process of decomposition is already far advanced. There is no area where the two kinship principles still have the same importance; everywhere one of the grouping-principles — in by far the greater part of the cases the patrilineal one — has come to the fore, whereas the other one, though it still exercises some influence, has more or less faded away. It need not surprise us therefore that van Wouden has repeatedly not been able to arrive at a quite satisfactory result and that various details are still waiting to be definitely solved. The provisional orientation, however, which was the coveted goal of his investigations, has no doubt been reached and he has attained even more. I consider it among his most important results that he has succeeded in making it acceptable that the method of classification, for which the system of the two crossing sets of phratries furnished the scheme, shows certain regular features. During his investigation it appeared again and again that the patrilineal dualism shows a local-cosmical character and in the first place emphasizes the contrast sky $<$ earth. In this duality the sky is considered the younger, but at the same time the principal figure; it represents the superior half of the tribe; earth is considered the older, but all the same the inferior, the less gifted one. In the phratries of the matrilineal dualism the two natural sexes proved to be put fundamentally in opposition to each other, and here, as is to be expected in this sphere, woman is classed in the superior half of the tribe, man in the inferior phratry [1]). — It is with the last mentioned division of the community

---

1) In this connection it is now intelligible that of the clans which entertain

according to the sexes, that, in van Wouden's opinion[1]), also the distinction of the social functions and the contrast between "male" and "female" goods is bound up with, as we have seen this appear in connection with the circulating connubium in the marriage relations. Consequently with the superior moiety of the matrilineal system it was, in his opinion, that a.o. agriculture, spinning, weaving and plaiting were associated; hunting, fishing and cattle-breeding were classed in the inferior phratry of the men.

It seems to me that this last point of van Wouden's opinion cannot be accepted, however plausible it may appear at first sight; and I am afraid that, at least for the greater part, it is owing to the clinging to this view, that his argument is in many cases not so convincing as it might have been. The distinction of the social functions or — in other words — the division of the entire material wealth into "male" and "female" goods, with the weapon and the cloth as the typical objects for these groups, cannot in my opinion be based on a simple tribe-division into two phratries; it must be connected with the more general and deeper lying contrast of the two aspects — matrilineal and patrilineal — of the *total community as such.* This is not difficult to understand. If we fully realize wherein lies the function of cloth and weapon, then we clearly perceive that these objects do *not* serve to depict the relation between man and woman in their capacity of beings that happen to belong to different sexes, and consequently (also according to van Wouden) not the relation between the phratries of the matrilineal grouping either. It is at the contracting of marriage that we see the distinction of the goods into "male" and "female" objects show itself; cloth and weapon regularly form a part, indeed the most essential, the universally characterizing part of the objects of value that the clans, as far as they *come into contact with each other in connection with marriage,* cede to one another. Weapon and cloth therefore characterize the relation between man and woman, or rather between the clans concerned, *as parties to the marriage contract.* Now in the double-unilineal system a man has not only to restrict himself, when choosing his wife, to the *matrilineal* phratry that is not the one to which he himself belongs, she must also be a member of the *patrilineal* phratry to which he himself does not

direct marriage relations with each other, the women-giving group is regarded as superior to the group to which the bridegroom belongs.

1) See e.g. o.c., p. 166.

1) L.c., p. 209.

belong. Bridegroom and bride are in a double sense each other's opposite in the social grouping. This means that the particular character of their union — the element therefore that is demonstrated in the ritual by the giving of a weapon on the one hand, of a garment on the other — lies in the fact that *the two general aspects of the community* get into touch with each other. A certain patrilineal totem allies itself with a certain matrilineal totem. For though both, husband and wife, bring into the marriage their paternal as well as their maternal totem, the significance of these totems for the contract into which they enter and for the offspring that can be expected, is not the same for both sides. In a community with double grouping, every individual is, in a certain respect, *finis familiae suae*; the man hands down only his paternal totem to his children, his maternal totem becomes lost on his death; the eternal in him, his soul, lies exclusively in the patrilineal aspect of his personality, of which the weapon (more actually said, a definite variety of it) is the most striking symbol; it is only through this that he has part in the eternal life of his community. The same holds good for the woman, but then the other way round; no doubt her place in the community and consequently the possibilities for marriage that are hers, likewise, are also determined by her paternal totem, but this does not alter the fact that the latter is as transient as her body; the woman has a lasting existence only as the giver of the cloth, that is as the bearer of the *matrilineal* vital principle.

On now returning, with this insight into the double-unilateral type of social organization and the classification system based on it, to the problems that engaged our attention, it is obvious that these have been placed in a very different light. Various features in the Javanese myth of origin, as well as to a certain extent the arrangement of the complete house and further nearly all the details of the great ceremonies celebrated in it, have now become easily intelligible for us. Those very phenomena that confused us and led to a renewed investigation of the kayon, now prove to be valuable indications for the reconstruction of the type of society in which we must locate the Javanese house, in order to correctly understand its function and the signification of its different parts. That in the dwelling-house of one and the same genealogical group there should be found *two* rooms which, on the occasion of high festivals in social and religious

life, are used by the community as a whole as meeting-places and are also decorated as such, does not surprise us any more. *Tarub* and *kobongan* — the respective temples of the *hunter* Kyai agĕng ing-Tarub, whose materialization is the national Javanese *weapon,* and of the sky nymph Nawang Wulan, whose supernatural powers, especially directed towards *agriculture,* are entirely embodied in the sacred *cloth* which she brought with her in the world of humanity — have become for us essentially equivalent; they are, however, not identical, indeed they are on the contrary rather diametrically opposite. The *kayon* decoration retains for us the meaning that it had before, viz. that of an entirely reliable indication of the complete community; however, it has lost its exclusively male character. Not every *kayon* is fundamentally a men's house. And what is of the most immediate importance for us: the proposition of a genetic relation between *kayon* and kris can be maintained unimpaired, — provided we outline it more sharply. The kris is in truth the symbol of the totality; but we perceive now that it is this only in a patrilineal sense.

If we consider how great is the distance which separates the present day Javanese society from the community in which, in our opinion, *tarub* and *kobongan* properly belong, then it is surprising to notice how much in the ritual and also sometimes still in ordinary life the original character of these buildings has been preserved down to the present day. — Seated in front of the *kobongan,* the sacred room in the back premises, in the immediate vicinity therefore of the room where *spinning-wheel* and *weaving-loom* are kept, and surrounded by costly *fabrics* and *basketry* and all kinds of feminine utensils, the bride, in full state, awaits her husband at the marriage. Here, in the ceremonial house of the community in its matrilineal aspect, the bride is "given away". It is perfectly appropriate that it is exactly this room that is used as dwelling-place for the family and is moreover still called the "great" or "grand" house: in ancient Javanese society with its double organization, the family dwelling-place with all that belongs to it, was a "female" (i.e. inherited matrilineally) possession, and the matrilineal aspect of a group must have been considered superior. In this connection the fact also gains its full significance that Nawang Wulan-Candra Kirana is at the same time *Dèwi Sri,* and that it is part of the preparations for the marriage that are made in the *kobongan,* that besides some money, a handful of *rice,* the *product of agriculture* par excellence, is placed on the sacred couch, together

with some *pulse* and *flowers*. We see here as plainly as possible that the women-giving group, together with the bride, still cede all those goods that can be regarded as the natural bearers of the matrilineal character of the community. There is nothing mysterious in the fact that in the back premises the female sex, also in ritual respect, occupies a highly privileged place, and that the guarding of the *kobongan* is always entrusted to a woman: it is solely the women who ensure the survival of the divine principle that is worshipped in this part of the house. But by the side of this it is no less intelligible, that, nevertheless, *both* sexes come and worship the divinity here; the man too, as the child of his mother, has his place in the matrilineal grouping of the community. The *kobongan* has never become the exclusive domain of *one* sex; it has always remained to a certain extent what it was originally: a ceremonial house of the community in the full sense of the word.

The same total community uses for its sacred gatherings also the front part of the house, the *pĕnḍapa,* which on these occasions becomes a *tarub*; but it then pursues different objects and we can also state now that it is differently grouped. Above we saw that there is reason to assume that especially the circumcision festival offers an opportunity to us to examine the character of the group which uses the *tarub* as its ceremonial house. It belongs to the regular preparations for this important ceremony a.o. to invoke the blessing of the ancestors, for which purpose they go with the boy who is about to be initiated to the place where these ancestors lie buried. The meaning of this ritual visit becomes more clear again, however, now that we notice that it is strictly confined to the *patrilineal* ancestors of the boy; Snouck Hurgronje expressly states that the boy is "taken to "the grave of his father, or, if the latter is still alive, of his father's "parents or ancestors, in order to *njuwun pangèstu,* i.e. to invoke "the permission and by doing so at the same time the blessing of the "*wong atuwo* for the important work that is about to be under-"taken"[1]). The same phenomenon, though perhaps somewhat less striking, occurs at the religious repast which is always given, when the building of the *tarub* is finished and the preparations for the circumcision have thus been brought to an end. On considering once more for whom the different courses in this ritual are destined[2]), then it appears in the first place that, wherever we can judge of this,

[1]) L.c., p. 209.
[2]) See above, p. 542.

the attention is exclusively directed towards the *father* of the boy and *his* relations; a special dish is dedicated to the *ancestors of the master of the house,* and likewise to the *brothers and sisters of the master of the house*; the maternal blood relations are not mentioned at all[1]). But also in another way there is now some more light let in upon the curious composition of the group of figures whose blessing is implored at this repast; particularly we can now begin to understand that together with these higher beings also the powers are mentioned that rule over sea and forest, and that even the harmful animals have found a place here. In my opinion we are not going too far in assuming that it is the classification of the social functions, based on the double organization, which makes its influence felt here. With the spirits of *sea* and *forest* and the *animals,* mostly *harmful,* living in them, the community in its patrilineal grouping necessarily is in special relation; as *fishermen* and *hunters* the members of the tribe there find the field for those activities for which they are patrilineally destined.

The place that we see taken up, even in present day Javanese life, by the ritual of the circumcision, conclusively proves that the *tarub* is not essentially the sacred meeting-place of the male sex only, but of the complete community. Not only the boys are submitted to the initiation rite which is an introduction to the social and religious community of the *tarub*; we may say that in most cases also the girls are still formally made hunters and warriors. But we do see the patrilineal communal house so far advanced already on the road that is to lead to the exclusive men's house, that the circumcision of the girls no longer takes place in the *tarub,* but elsewhere and is performed more or less in secret, indeed is sometimes entirely neglected. This tendency to see in the members of the male sex not only the priviliged bearers, but also the exclusive ones, of the patrilineal

1) Herewith the reason why, on the occasion of the circumcision, the *kobongan* remains entirely undecorated, is at the same time discovered. — Yet, in my opinion, we also see the matrilineal relations put in a momentary appearance on this occasion, though as perfectly passive witnesses. Let us remember the custom, observed by Snouck Hurgronje with the Sundanese (see above p. 542), that the circumcised, after the operation, must for a moment touch the bared nipple of one of his female relations. There is hardly any doubt for me but that we have to understand by "female relations": "female relations on the mother's side". Then the sense of the gesture originally was that, at the moment that the boy is admitted as a full member into the paternal community, he once more acknowledged emphatically his connection with the matrilineal group of relations.

aspect of the community, is perfectly natural; symptoms of the same phenomenon are found everywhere[1]). In my opinion the but sporadically found custom of the kris being worn by a woman, must also be seen in this light. It is self-evident that we must now take back the supposition, expressed above, that this should be a symptom of degeneration or a kind of concession to woman[2]). Every individual has a share in the two aspects of the community, and one might defend the thesis that every woman initiated in the *tarub* should by rights have a kris. But at the same time we are not surprised that the kris is not frequently seen to be worn by a woman (only with the higher ranks that is) and that it is always a small size one. The kris can never have had the same signification for a woman that it has for a man. For the male possessor the kris, which according to Javanese tradition is identical with the lance, is his *alter ego* in the deepest sense of the word; it represents the patrilineal element — i.e. the essential part — of his personality and therefore can take his place in the marriage ritual. Compared to this, the signification of the woman's kris vanishes into nothingness; the *patrĕm* belongs to the transient part of woman's nature and it is therefore in the technical sense of the word never an "object of value"[3]). — The question whether in olden times it was a regularly recurring phenomenon that a woman wore a kris, cannot of course be answered with full certainty. But I certainly consider it probable that it was once regarded as necessary to make for every woman a special kris suitable for her person. This is indicated in my opinion, by the custom, widely practised until a fairly short time ago, according to our records, that the young Javanese does not only receive a kris from his father on reaching the age of manhood, but that moreover on the occasion of

---

1) On the occasion of shadow-play performances, in the real wayang area, the *pĕnḍapa* becomes almost completely a sacral men's house in its classical form; the women are practically excluded. That this stage in the evolution has not been completely attained everywhere, in other words that there is some hesitation as to the admittance of women to the performances in several places, has (in a somewhat different way now than I had formerly realized) become intelligible.

2) See p. 527.

3) It is important to observe how the kris Majapahit, *which is especially worn by women,* has in this connection entirely passed into the "matrilineal" sphere and so properly speaking is not a kris any longer. Its supernatural power appears to have been specialized in a pursuit the aptitude for which is obtained from *the mother's side*: the kris Majapahit is now chiefly used in *agriculture,* as a preventive against crop diseases. — See G. A. J. Hazeu, *Iets over koeḍi en tjoendrik,* in *Tijdschr. Bat. Gen.* 47 (1904), p. 410.

his marriage, his father-in-law presents him with a similar weapon[1]). For can we, now that we know the environment proper to the kris, see in this object given to him by his father-in-law anything else but the patrilineal emblem that the bride brings into the marriage as a piece belonging to her and that is handed to her husband together with herself ?

The *tarub* is not only indispensable for the ritual of the circumcision but for the contracting of the marriage as well, and it is remarkable to see how intact, also in the conduct of the women-receiving group on the occasion of this ceremony, the essential features have still been preserved. About the most important gesture in this connection — the obligatory offering of the *weapon* as the chief object of value on the part of the man — we need for that matter, after what has just been observed, say no more; we know that during one part of the ceremony the bridegroom if need be can be done without, — the *kris* is *never* allowed to fail. — Wherever the custom has been maintained to give up, on the evening preceding the marriage, together with the so-called marriage-gift, also the bridegroom himself, pro forma, to his future parents-in-law, he is represented as a *santri,* i.e. "herdsman". This term is of interest for us for two reasons. In the employing of this humble term is in the first place certainly to be seen a symptom of the submission that the women-receiving group ought to show towards its superior partner in the marriage alliance[2]); but yet it cannot be doubted either that the choice of a term from this particular pursuit is determined by the fact that the care of the *live stock* belongs to those social functions which naturally form a part of the community in its *patrilineal* aspect. Everywhere in the Archipelago the cattle ranks high among the "male" goods; in Java the cattle, as well as the kris, must have been looked upon as characteristic of the community in its patrilineal grouping. We see therefore, in many cases down to the present day, that one or more live *buffalos* are among the goods that the man brings into marriage[3]). And it is extremely characteristic that the name of the ceremonial gift which, on the occasion of the "bringing together", the bridegroom gives to the bride, though nowadays it

---

1) Cf. Raffles, o.c. vol. I, p. 91; Veth, *Java,* vol. IV, p. 364.

2) The two aspects of the community are really *equivalent,* and with this fact is probably connected the usage to weigh the bride and bridegroom during the rite and to pretend balance.

3) See above, p. 544.

consists in quite different things[1]), is still *radjakaja,* i.e. "cattle", "property in cattle". In this light it becomes intelligible at the same time why it is a great honour and also a strong means of reinforcement for a Javanese boy to be allowed to sit, on the occasion of his circumcision — i.e. when he is about to be admitted as a full member into the patrilineal group — on the head of a killed *buffalo.* In this way he participates most directly in the eternal life of his community.

I would propose to go somewhat further along this road, even if we have to do so gropingly, and even though, consequently, the connection that I wish to establish, will not appear well founded to everyone. However — since we know at present in what light we have to regard the objects of value that are given as presents by both parties on the occasion of a marriage — it will not appear unreasonable to anybody, if I should expect that among the gifts on the part of the bridegroom, there will, by the side of the *weapon* and the *buffalo,* be found an object which demonstrates the peculiar relationship between the community in its patrilineal aspect and *navigation* and *fishery.* In other words: we should not be surprised if there should appear to exist, just as this is not unusual in other places, a close relation between the *tarub* (i.e. the "male" kayon) and the *boat*[2]). We might say that — just as Candra Kirana-Dèwi Sri should of rights reside in the *family dwelling-place* — Pañji should feel at home in a *vessel* on the water. In the myths and stories telling of Pañji's adventures, such is indeed the case: it is one of the regular features that the Javanese tribal hero comes sailing from overseas in his boat. But is not it at least probable that also at the ritual exchange of gifts — on which occasion Pañji appears in his kris-form — this same boat should be present? Formerly[3]) I already recalled the fact that the curiously broadened mouthpiece of the sheath, which is the "house" of the kris, invariably shows the shape of an old-fashioned Javanese boat. I then pointed out that this very striking form could not possibly be explained from purely practical considerations and in

---

[1]) Nowadays it is not only *different,* but even *ritually incorrect* things, such as rice, pulse, flowers etc. Apparently the idea of the meaning of this ceremonial gift has got lost; it is therefore all the more remarkable that the term *radjakaja* has been preserved.

[2]) Cf. van Wouden, o.c., pp. 39, 144; see also C. Nooteboom, *De boomstamkano in Indonesië* (1932), p. 189, and P. Wirz, *The social meaning of the sept-house and the sept-boat in Dutch and British New-Guinea,* in *Tijdschr. Bat. Gen.* 74 (1934), p. 140-8.

[3]) *Inleiding,* p. 35.

connection with the fact that the figure of Pañji has undoubtedly for the Javanese a certain astral-mythological value, I suggested that we might have to think here of the "moon-boat". It now appears to me that we need not deny all value to this view even though we entertain the opinion that the real ground of this phenomenon is to be looked for in what might be called the normal preference of the tribal hero for the boat as a dwelling-place. It is not until then that we quite understand that this boat-shaped mouthpiece of the sheath bears in such a striking way the totality mark in the typical decoration with the *kayon* design and the Banaspati head.

After these explanations it will be difficult, I imagine, still to doubt that the present day Javanese kinship system has evolved from a double unilateral system such as we outlined above. It cannot for that matter be said that this conclusion is unexpected for the adept. It was already known that in different parts of Java some cousin marriage is still to a certain extent preferred, while by the side of this brother-sister exchange is forbidden and there also is an objection against the union of persons who have the same great-grandfather [1]). And now that our attention has been led in this direction and we can better appreciate the data at our disposal as to their exact purport, it becomes at the same time clearer in my opinion, that also in Java — though in a much slighter degree than in the areas investigated by van Wouden — the social organization itself still shows some peculiarities that can hardly be explained otherwise than as remains of the old double system. In this connection I am thinking of the well-known groups of Kalang, Pinggir, Gajahmati etc. in the Principalities [2]), which probably within a measurable space of time will

[1]) C. T. Bertling discusses these facts, by the side of some others, in an article *Huwverbod op grond van verwantschapsposities in Middel-Java,* in *Indisch Tijdschrift van het Recht,* vol. 143 (1936), p. 119 ff. His argument is not absolutely satisfactory; the double system is not mentioned at all; but from the fact that he tries to obtain light by means of comparison with the state of affairs among the Batak and with the kinship system of the Arunta, it is clearly seen what attitude he takes with regard to these phenomena.

[2]) See about these groups a.o.: S. Suhari, *De Gajahmati te Solo,* in *Djawa* II (1923), p. 15-21; Do. *Pinggir,* in *Djawa* IX (1929), p. 160-168; Th. Pigeaud, *Javaanse Volksvertoningen* (1938), p. 377 ff. — Important for our understanding of the old social structure of Java is also: R. Prawata, *Huwelijksgebruiken en met het huwelijk verwante verhoudingen in oud Oost-Banjoemas,* in *Tijdschr. Bat. Gen.* 71 1931), p. 133-145.

have been absorbed by the great masses of the population, but which at the present moment still stand apart in the community and have their own special character. After what has become known about this of late, it seems hardly doubtful to me that, with these groups, with their pronounced functional character and their distinct unilateral tendencies, we have to do with relics of an old clan system [1]); and with regard to the arguments proposed above it is in this connection not without interest that the kinship system has not been the same with all these population groups. While everything indicates that the Kalang were patrilineally organized [2]), we know that until a short time ago the Pinggir and the Gajahmati were conspicuous because of their curious "mother-right customs".

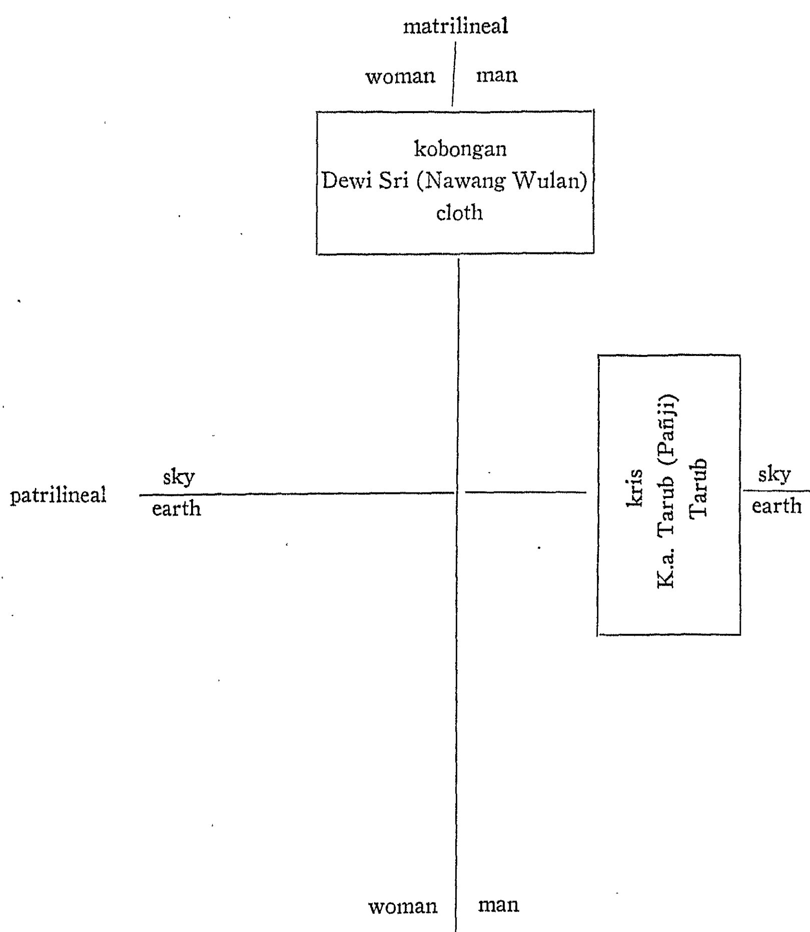
As I already remarked above, our conclusion according to which the national-Javanese weapon, for a correct understanding of its original function, must be regarded in connection with a double organization of the community, leads by no means to the rejecting of the essential oneness of kris and kayon. On the contrary, the kris remains for us a symbol of the total community and we must therefore assume that also the demonstration given in the preceding chapter on the meaning of the classifications of the kris dependent on small differences in the outward appearance, must have retained its value. Yet we shall have to refer to this again later on. Now that we have learned to regard, also in Java, weapon and cloth as the materializations of two aspects of the community, which, though radically different, penetrate each other and form one indissoluble whole — the two principles are combined in every individual — it is self-evident that, in certain respects, a proper study of the kris is impossible without extending it to include the Javanese cloth. We need not consider it out of the question that we, by paying attention to this

[1]) Pigeaud, (*Javaanse Volksvertoningen*, p. 351-378) has pointed out in connection with his views on the oldest Javanese masque types, that in native records Kalang is the name of one of the followers of Pañji, and occurs in a primitive classification series, so that, in his opinion, there is reason to think that with this there is at the same time indicated a special group in an old classificatory arrangement of the community. He moreover draws the attention to some facts (a.o. the relation with the dog), which make it probable that this old group is identical with the population group which we still know to-day in the Principalities as Kalang. — For the Gajahmati I refer to what I observed above (p. 520) with regard to the fact that they distinguish themselves by a particular form of kris grip.

[2]) Also the function that is theirs by right is "male": they are woodcutters and woodworkers and are said to have lived in the woods in olden times.

very close connection, shall obtain some further knowledge about the manner in which the different classifications of the kris that we discussed before, are connected and that the meaning of the "decoration motifs" that are used as criteria for those groupings, will become even a little clearer. In a sequel to this essay I hope to make an attempt in this direction and I intend to try and find out then at the same time, how far the view stated above on the original function of the national-Javanese weapon can throw some light on the much thrashed problem of the *place of origin* of the kris.

I am not at liberty, however, to consider the investigation of the problems introduced here closed, before I have drawn the attention to a few facts which as obvious objections might be adduced against our view. — The first difficulty consists in the phenomenon already mentioned a few times before, that the sacred krisses of a genealogical group are not, as we should expect (and as *is* the case e.g. with the instruments of the gamĕlan) kept in the *pĕnḍapa* or at least in a building in the front yard, but in the sanctuary of the *back part of the house,* which is the very place where, according to our argument, they ought not to be. The other objection is mentioned for the first time here and it is of more general interest. Our investigation of the Javanese origin myth and parallel with this of the plan of the Javanese house at once led to the conclusion that the same social classification underlies both and on closer inspection we were able to state that it was only possible to think of a community with double organization here. The two house temples and especially the ceremonies celebrated in them even appeared to have preserved the features of the double unilateral system remarkably well. We should therefore expect to find the character of this double system also in the scheme of the building more or less unimpaired. But this is not the case. The plan of the house with the classification which was expressed in the function of the two principal parts, has been in diagram shown on p. 558; this diagram shows a simple patrilineal dualism, in which *kobongan* and *tarub* confront each other like phratries (sky > earth, woman > man, cloth > kris). With the double unilateral system, however, the situation is as we know very different. We then have to do with *two* systems, either of which is complete in itself and possesses its own classification while, in rectangular crossing, they cover each other completely. If for the settlement of a Javanese genealogical group this system had been accepted as a basis, then the diagram of this would have to look as follows:



Concerning the last mentioned deviation, I would point out that there is at least one category among the Javanese houses, whose arrangement in my opinion still very nearly approaches a state of affairs such as is required by the diagram shown above. These are the princely palaces. Our knowledge of these palace complexes, with regard to their present day state as well as with regard to their history, is not so great as might be desired. It is only about the kratons of the Susuhunan of Surakarta and the Sultan of Yogya[1]) that we

[1]) J. Groneman, *De garĕbĕg's te Ngajogyakarta* (1895); V. Zimmermann, *De kraton van Soerakarta in het jaar* 1915, in *Tijdschr. Bat. Gen.* 58 (1919); P. A. Soerjadiningrat, *Toelichting bij den plattegrond van de kraton te Jogjakarta* in *Djawa* V (1925); Th. Pigeaud, *Kleine gids ten dienste van de bezoekers* (van den kraton van Z.H. den Soesoehoenan van Soerakarta), in *Djawa*

have been suitably informed; neither of these is very old and moreover there are reasons for assuming that we do not now see them in their original state any longer; the buildings are said to have been greatly altered in course of time. For my intended discussion, however, these obstacles are not so great as they appear to be. For it is as good as certain that, in what is for us the principal thing — the distribution of the buildings and open yards over the grounds of the princely residence — the kratons have remained unchanged since the foundation; and we may also assume that precisely in this an ancient native custom [1]) is living on here. Pigeaud [2]) has pointed out that the modern plan of the princely residence (which is exactly the same for Solo and Yogya) is very probably an imitation of older Javanese princely dwellings; he adds the remark, important for us, that this plan "is "not without interest, when we consider it in connection with old "Javanese ideas about the organization of the world".

What the main division of the kraton-site looks like, is known to us. It is the result of the crossing at right angles of two straight lines, one of which runs almost due North-South, the other West-East; and on close examination, we soon discover that we have not to do here with a measure aiming at the gaining of some practical useful effect, but with something that is much more important. For the two lines appear to strictly determine the nature and the purpose of the abutting buildings and open yards; the two rows differ from each other through either having a distinct sphere of its own. In my opinion the conclusion forces itself upon us that we have here before us the old scheme of the Javanese community, the line North-South effecting the patrilineal dualism, which is crossed in the West-Eastern direction by the matrilineal dualism.

On going from the North *alun-alun* [3]) past *Sitinggil* and *Srimanganti*, alongside the *Sasanasewaka* and across the *pĕlataran Magangan* to the South front yard, one remains entirely outside the intimate residence of the princely family and only passes buildings and yards used for public life and everything connected with it. The *male* Regent ("Rijksbestuurder") has this part of the princely

X (1930); R. Soedjono Tirtokoesoemo, *De garĕbĕg's in het Sultanaat Jogjakarta* (1931).

[1]) Or at any rate a manner of acting that did not clash with the old native ideas.

[2]) L.c., p. 49.

[3]) See the plans of the kraton sites in the above mentioned writings.

residence under his direct control. Here — and especially in the *Sitinggil* and the *Pagĕlaran* situated in front of it — the ruler shows himself to his people; and we may certainly think it significant that the *pĕnḍapa* situated at the North entrance of the *Sitinggil*, is called in Yogya the "Great Tarub" [1]). Above all, however, does the character of this part of the palace complex appear, when we have ascertained what kind of objects it is that are kept and set up here. For it is here that we exclusively meet with the "male" goods, with which we have become familiar, and further the accessories of the ceremonies of which we now know that they concern the community in its patrilineal aspect. On the edge of the *Sitinggil* — I follow here the report on the palace of Solo — there lie a great number of *cannons* of antiquated pattern, and in the *pĕnḍapa* proper of this square (the *Bangsal Witana*) is kept as one of the principal sacred objects known in the Javanese community the holy cannon Njai Sĕtomi. Further an outhouse, likewise situated in the *Sitinggil*, the Bangsal Angun-angun, serves for the storing of the three distinguished kraton *gamĕlans*, which are only played at great ceremonies [2]). On proceeding in the same line to the South, we reach the *pĕlataran Magangan*, in the centre of which square stands another *pĕnḍapa*; in this *Bangsal Magangan* are kept a.o. the Made-rĕngga, the pavillion which is used for circumcisions in the princely family, and further a number of old *cannons*. Round this same square are found storerooms for the *guns* and other articles of equipment of the *soldiery* of the kraton [3]).

We would find a very different atmosphere if we were given an opportunity to enter the large complex of buildings and yards situated on a line which rectangularly crosses the former axis somewhere in the middle. Here is found, on the West side, the strictly closed part of the kraton, with the *prabasuyasa* as its principal part, the centre of the true dwelling of the prince and his family. Beside it is the *pĕtanen*, the room with the sacral bed of state. In this room (which may be called the *kobongan* of the princely *omah buri*) and in some annexes *pusaka* of different kinds are kept, and it is characteristic that among these are found, besides *standards*, also *kitchen utensils* and different *agricultural tools* [4]). Much more than in the ordinary

[1]) J. Groneman, o.c., p. 20; P. A. Soerjadiningrat, l.c., p. 13; R. Soedjono Tirtokoesoemo, o.c., p. 57 note 2.

[2]) Zimmermann, l.c., p. 311; Pigeaud, l.c., p. 50.

[3]) Pigeaud, l.c., p. 51.

[4]) Zimmermann, l.c., p. 319.

Javanese house has the *omah buri* of the kraton become a domain only accessible to the women, and therefore it is a matter of course that the management of this part of the palace is entrusted to a woman; beside the *male* Regent for the direction of public affairs, the prince has, at the head of the closed part of his residence, a *female* official who likewise bears the title of *adipati*. She is the Raden Aju Adipati Sĕḍahmirah[1]), and the importance of this figure is brought out sufficiently clearly in the first place by the fact that she is distinguished from all the other members of her sex through the pattern of the decoration of the fabric that serves her as a garment, and in the second place by her being charged with the care and the "feeding" of the most distinguished *pusaka*.

This insight into the principles governing the building of the palace, is of importance to us especially for this reason, that we may conclude from it that in Java the complete frame-work of the double organization as foundation of the arrangement of the building-site. has not been unknown[2]). There is no need for us to regard the division of the Javanese dwelling, such as we always find it nowadays, as some-

---

[1]) Zimmermann, l.c., p. 325.

[2]) It is a matter of course that in such an old-fashioned milieu as the kraton appears to be, the two aspects of the total community are still sharply distinguished in the ritual; and in particular it becomes now intelligible that of the princely "food mountains" that are used with the *garĕbĕg* there are a "male" and a "female" type. We need now doubt no longer that the *gunungan lanang* is a replica of the *tarub* in which the smith makes the kris, where the theatrical shows are performed and where the gamĕlan instruments are kept; the female *gunungan* represents the *kobongan,* where the community gives the women in marriage and where spinning-wheel and weaving-loom belong. For a closer study of the nature of the Javanese total ceremonies it is an important datum that with some *garĕbĕg* the presence of both kinds of *gunungan* is required, whereas with others the *gunungan lanang* are exclusively used. It is clear that, where both types appear, a kind of super-totality is attained, an indication of the community in its most perfect completeness. It is also in the prince, the highest representative of the community, that the two aspects can meet; hence that on certain occasion he is adorned with the *two* emblems: with one of the sacred krisses as well as with the divine garment Onta Kusuma (see Groneman, *De garĕbĕg's te Ngajogyakarta,* p. 23).

The question how far the double organization has been a *general* phenomenon. lies of course outside the scope of this study. I cannot omit, however, pointing out, with regard to our own culture, the names, well known from our feodal times, of "zwaardmagen", "sword side", and "spilmagen", "spindle side", — "zwaardleen", *lit.* "sword fief" in opposition to "spilleleen", *lit.* "spindle fief". Of even greater importance may be the fact that everywhere in the world we know the *flag* as highest symbol of the community. What else, after all, is the flag but the combination of the *weapon* (the lance) and the *cloth*?

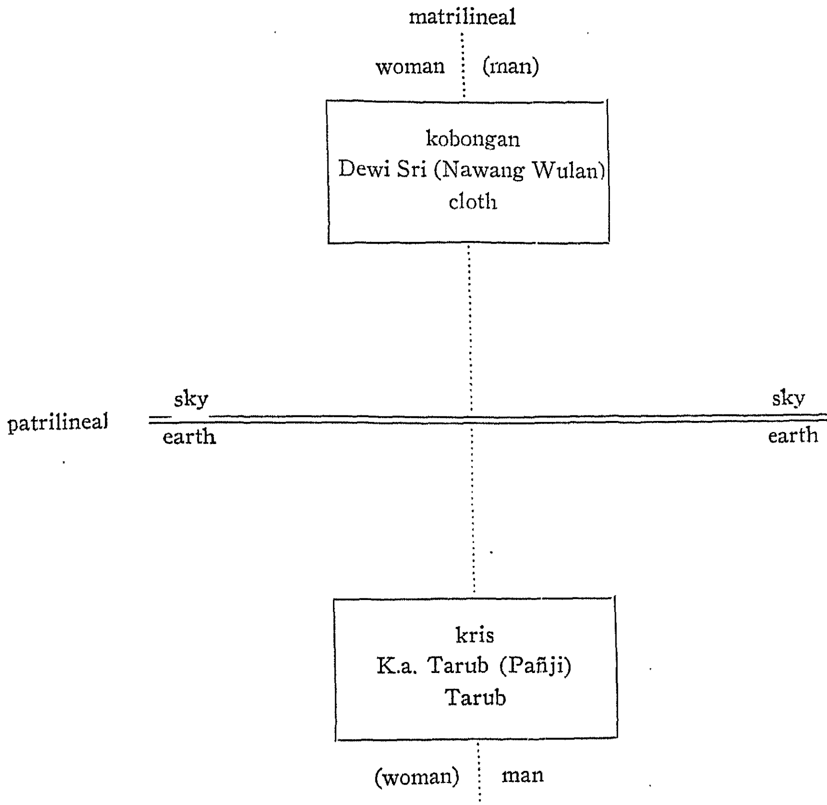
thing truly original, but we may see in it an evolved phenomenon; and then it becomes the question what are the social factors that have brought about the change and have determined the present form of the house. Here again, in my opinion, van Wouden has shown us the way by means of his observation that nowhere in the part of the Archipelago investigated by him, the double unilateral system occurs to-day in a wholly intact form; it was always only possible through careful study to discover the half vanished phenomena of a dual character. Of course the process of degeneration did not always follow the same way, but still he could often ascertain that owing to the preponderance of one of the principles of grouping, the two conceptions that crossed each other had combined into a single dualism [1]).

If we allow ourselves to be led by this view, we get a chance in my opinion, to form an idea, at least to a certain extent, of the development of the present day Javanese house type and at the same time of the classification bound up with it. We need only assume one thing, viz. that it was the patrilineal aspect of the community that came to the fore in Java, whereas the matrilineal aspect lost in significance in the same measure. From this it follows that a social organization had to develop that is hardly to be distinguished from a single patrilineal dualism, with sky and earth as the two phratries. Sky and earth became the fundamental categories for an organization, into which, two and two in opposition to each other, all the different phenomena were incorporated. Also the two ceremonial houses had to receive their place in it so that a classification came into existence as indicated by the subjoined sketch (see diagram p. 581), which, as will be noticed, is not essentially different from the diagram in p. 558.

Perhaps it will cause a momentary surprise that — in a community which expressly granted precedence to the *patrilineal* principle — the *kobongan* was classed in the superior sky-phratry, so that the old temple of the *matrilineal* grouping became the principal sacred place of the whole house, whereas the *tarub* had to be contented with the inferior place. This apparent anomaly can become intelligible, however, when we take into consideration that we are not here in a consolidated unilateral grouping, but in a social transition form which also attaches a certain, though decreased value to the matrilineal principle, and in which consequently the women-giving group is still

---

1) O.c., p. 176.



regarded as the superior one. The opinion that it is here that we must look for the explanation of the phenomenon, gains in probability since we now, starting from the same point of view, can also in other respects begin to understand the character and the mutual relationship of the two principal parts of the Javanese house, with all the uncertainties and contradictions which we noticed in it in the course of our investigation. Old and new features appear to be mixed up. Unmistakably the two "houses" stand as phratries, male < female, in opposition to each other; but they have remained *kayons* all the same, and they have preserved their original totality character: also the men appear in the *kobongan* to worship the divinity and we even saw woman still take her place — naturally a humble one — in the ritual of the *tarub*. The matrilineal ancestor of the Javanese people grew, in the strict sense of the word, into a *celestial* character, but she has not lost the old associations: she is still at the same time the goddess of *agriculture,* in the moon she is busy *spinning* and the *cloth*

remained her emblem. To the hero Pañji, however, the Great Lord-of-the-Tarub, who once embraced sky and earth, fate was unfavourable; he had to suffer degradation; the *earthly* part in his nature became more stressed. We saw that sometimes this goes so far that he seems nothing but a mortal human being, to whom nothing human is foreign. But upon closer scrutiny we see that in his human form he is god all the same, — the bringer of precious cultural goods, the divine mediator on earth. The patrilineal token of the community remained his materialization; on the stage he preserved the character of the initiator whose voice is heard in the humming sound of the gamĕlan [1]).

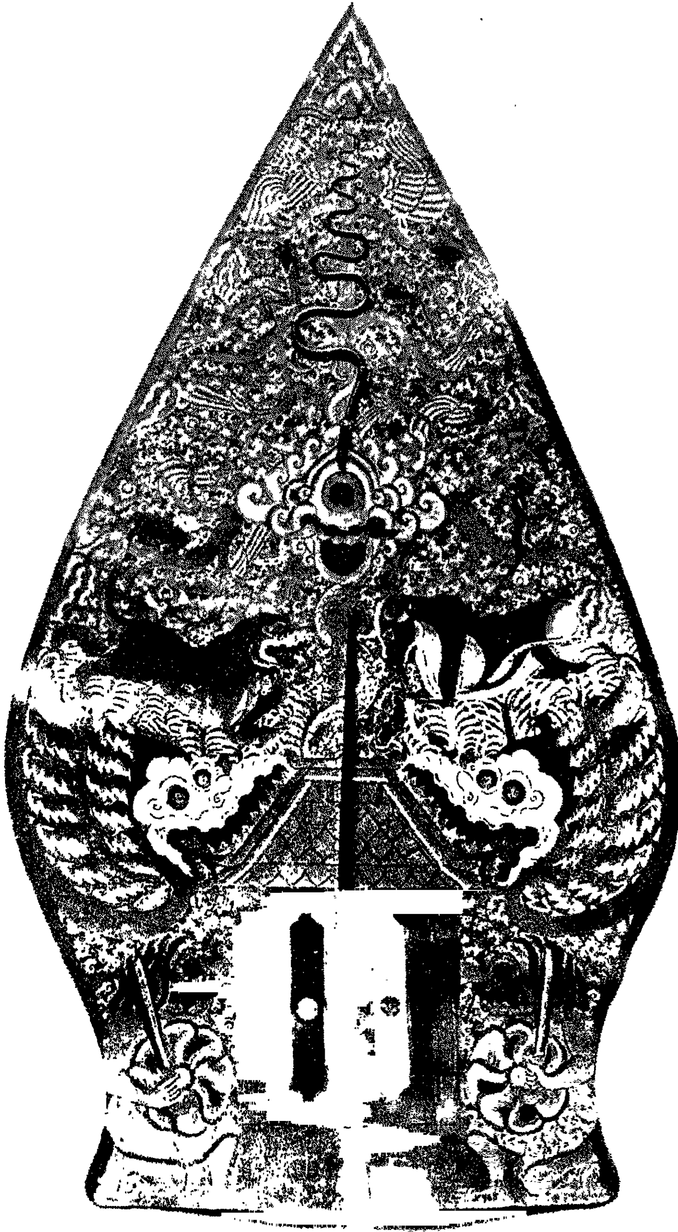
In proportion as the social organization developed in the direction of a purely unilateral system and the patrilineal grouping began to dominate the relations more strongly, the high position of the old matrilineal community house had to be felt more and more as an actual absurdity. A radical alteration concerning the character of the *kobongan* was bound to come. I cannot but see a symptom of this in the circumstance that, by the side of Nawang Wulan-Dèwi Sri, there also appears a *male celestial god*, the above mentioned Hyang Maha-Suci or Maha Agung [2]); and I attach even much more importance in this respect to the fact that we have seen the kris invading the *kobongan*. It seems that no distinction is made any more between the sacral objects of value; the sacred cloths and the sacred weapons are kept in the same hallowed room; a stronger indication of the total confusion of the former double sŷstem is hardly imaginable. Yet several old well-preserved features presented themselves during our investigation of the *kobongan* ritual; and I may just remind the reader of the fact that also in its new surroundings the kris has not entirely lost its original specific character. When, once a year, the hereditary weapons are brought out of the storerooms in which they are kept in the *kobongan* in order to be cleaned and worshipped, then as we know *only men* are present. Then, consequently, we witness the remarkable spectacle that the sacred weapons drive woman out of her own temple and temporarily change it into a sacral *men's house*.

---

[1]) The efforts that have been made to bring the wayang and all that is connected with it into close connection with earth and underworld (see a.o. K. A. H. Hidding, *De beteekenis van de kĕkajon*, in *Tijdschr. Bat. Gen.* 71 (1931), p. 623 ff.) are easily intelligible in this light; the original meaning of this ritual, however, is not approximated in this way.

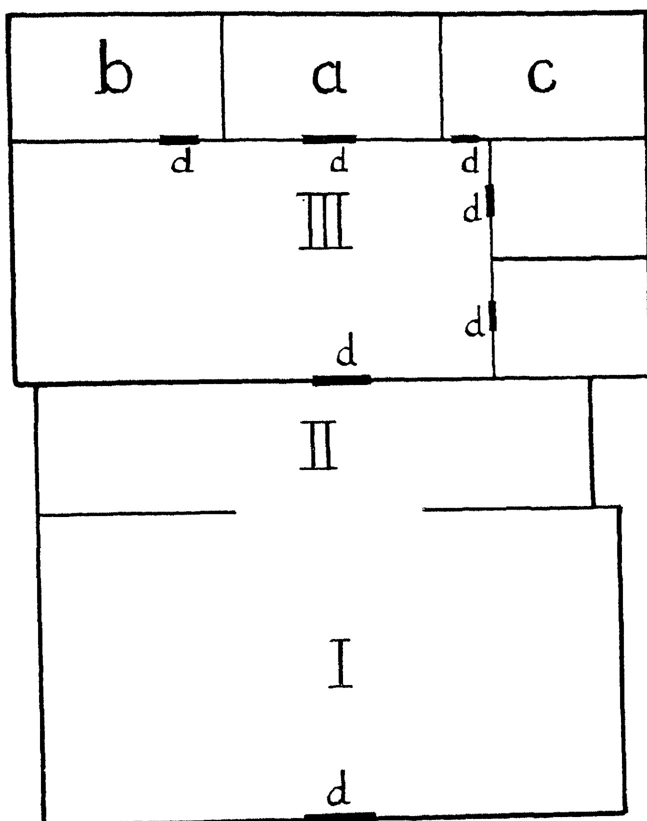
[2]) See above p. 540.

I.



Javanese kayon (Rijksmuseum voor Volkenkunde).

Plan of a Javanese house
(after Poensen, Javaansche woningen en erven)



I omah ngarĕp (pĕnḍapa, salu, tarub)
II kampung (paringgitan, jagasatru)
III omah buri (jĕrambah)
a. kobongan (sĕnṭong tĕngah, amben tĕngah, boma, pajangan, pasarean ageng)
b. sarong (sĕnṭong kiwa)
c. sĕnṭong (sĕnṭong tĕngĕn)

Lijst van de voornaamste aanwinsten der Koloniale Bibliotheek gedurende het jaar 1939*).

(De vele tijdschriften, welke de bibliotheek geregeld ontvangt, benevens tal van jaarverslagen en dergelijke publicaties worden hier niet vermeld.)

ADDENS, Dr. Tj. J. — *De verspreiding van de opiumcultuur en de handel in opium.*
Met krtn. en tabn. Haarlem 1939 (bibl.no. o/433; form. 8°).

ADRIANI, Wijlen Dr. N. en Dr. I. J. ESSER. — *Koelawische Taalstudies.*
3 dln. [Bibliotheca Celebica I t/m III], Bandoeng 1939. (bibl.no. ee/186; form. 8°).

ALBERTS, Dr. A. — *Baud en Thorbecke 1847-1851.*
[Utrechtsche Bijdr. tot de Gesch., het Staatsr. en de Econ. van N.-I XVIII]. Utrecht 1939 (bibl.no. n/137; form. 8°).

Algemeen verslag van het onderwijs in N.-I. over het schooljaar 1935-1936.
Idem over het schooljaar 1936-1937. 2 dln.
(Samengest. door het Dep. van O. en E.). Met tabn. Batavia 1938, 1939 (bibl.no. p/306; form. 4°).

AL-HADJDJ CHWADJA KAMAL UD-DiN. — *De goddelijke attributen en het menschelijk karakter.*
[Overdr. uit As-Salâm, jrg. III, no. 8]. Ahmadijah Beweging Indonesia 1939 (bibl.no. 3g/522; form. 8°).

AMA DJA DAAN. — *De brug.*
Verhaal. Rotterdam 1939 (bibl.no. cc/188; form. 8°).

AMMERS-KüLLER, JO. VAN. — *Wat ik zag in Indië.*
Geïll. Amsterdam 1939 (bibl.no. cc/194; form. 8°).

ASBECK, Mr. F. M. baron VAN. — *Internationale invloed in koloniaal bewind.*
Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleeraar aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op Vrijdag 26 Mei 1939.
Groningen, Batavia 1939 (bibl.no. 3n/359; form. 8°).

---

*) Den Leden wordt verzocht bij de aanvrage van boeken de opgegeven bibliotheek-indicia („bibl.no." en „form.") te vermelden. Er wordt aan herinnerd, dat de geheele, in vier deelen gebonden en 2367 pagina's druks tellende bibliotheek-catalogus, voor Leden tegen den halven prijs, n.l. f 7.—, verkrijgbaar is.

BAAL, Dr. J. VAN. — *De Bevolking van Zuid-Nieuw-Guinea onder Nederlandsch bestuur: 36 jaren.*
(Overdr. Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde '39). Met ills., krt. en tab. Batavia 1939. (bibl.no. g/188; form. 8°).

Balai pengetahoean masjarakat indonesia.
Berita no. 1. Batavia 1939 (bibl.no. r/684; form. 8°).

Bali.
Uitgeg. door de Officieele Ver. voor Toeristenverk. in Ned.-Indië.
Nederl. en Engelsche tekst. Met ills. Batavia 1939. (bibl.no. h/103; form. 4°).

BASJARAT AHMAD, Dr. — *De Islâmietische staat en het dictatorschap.*
(Overdr. uit „As-Salâm", jrg. IV, no. 1, 2, 3). Ahmadijah Beweging Indonesia 1939 (bibl.no. 3g/523; form. 8°).

BERG, C. C. — *Indië's talenwereld en Indië's taalproblemen.*
Rede uitgesproken op den 15den verjaardag der Rechtshoogeschool te Batavia, den 28sten October 1939. Groningen, Batavia 1939. (bibl.no. ee/188; form. 8°).

BERG, E. J. VAN DEN. — *De val van Sora.*
(Dl. 2 der „Verhandelingen v. h. Kon. Inst. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-I."). 's-Gravenhage 1939. (bibl.no. oo/30; form. 8°).

——— — *Adatgebruiken in verband met de sultansinstallatie in Boeton.*
(Overdr. uit het Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde 1939, pag. 469 e.v.). Batavia 1939. (bibl.no. e/137; form. 8°).

BERTLING, Mr. C. Tj. — *Rechten nopens gezinsvermogen naar de op Java geldende adat.*
(Overdr. uit het Ind. Tijdschr. v. h. Recht, dl. 150, afl. 6, 1939. (bibl.no. r/687; form. 8°).

BESSON, MAURICE. — *Le totémisme.*
Met ills. Paris 1939 (?) (bibl.no. 3p/464; form. 8°).

BLOM, JESSY. — *The antiquities of Singasari.*
(Acad. proefschr. Leiden). Met ills. Leiden 1939 (bibl.no. 3h/600; form. 4°).

BLUMBERGER, J. TH. PETRUS. — *De Indo-Europeesche beweging in Nederl.-Indië.*
Haarlem 1939 (bibl.no. dd/749; form. 8°).

BOER, H. J. DE. — *Aardbevingen in den Oost-Indischen Archipel, waargenomen gedurende het jaar 1937.*
(Overdr. uit „Natuurk. Tijdschr. voor N.-I.", afl. 3, dl. XCIX, '39) 1939. bibl.no. j/83; form. 8°).

BOUSQUET, G. H. — *La politique musulmane et coloniale des Pays-Bas.*
(Collection du monde islamique, tome II. Centre d'études de politique étrangère. Travaux des groupes d'études. Publ. no. X). Paris 1939. (bibl.no. n/136; form. 8°).

BRUGGEMAN, L. — *Indisch tuinboek.*
Met reproducties naar aquarellen van Ojong Soerjadi. Amsterdam 1939. (bibl.no. y/373; form. 8°).

BUISKOOL PH. D., H. E. — *The Tripādī being an abridged English recast of Pūrvatrāsiddham (an analytical-synthetical inquiry into the system of the last three chapters of Pāṇini's Aṣṭādhyayi).*
Leiden 1939 (bibl.no. 3k/82; form. 8°).

BURGER, DIONIJS, HUIBERT. — *De ontsluiting van Java's binnenland voor het wereldverkeer.*
(Acad. proefschr. Leiden). Wageningen 1939. (bibl.no. m/755; form. 8°).

BIJLMER, Dr. H. J. T. — *Tapiro pygmies and Pania Mountain Papuans. Results of the Anthropological Mimika Expedition in New Guinea 1935-'36.*
Met ills., krtn en grafn. Leiden 1939. (bibl.no. g/187; form. 4°).

CAMPEN, H. — *De regeling van het rechtswezen in de Buitengewesten.*
(Acad. proefschr. Leiden). 's-Gravenhage 1939. (bibl.no. r/680; form. 8°)

Catalogus Bibliotheca Academiae Lugduno-Batavae. Dl. XLIII.
Leiden 1939. (bibl.no. bb/304; form. 8°).

Confusion de confusiones van Josseph de la Vega.
Herdruk van een Spaanschen tekst met Nederlandsche vertaling. Inleiding en toelichting van Dr. M. F. J. SMITH, vertaling door G. J. GEERS. (Werken uitg. door de Vereeniging „Het Nederlandsch Economisch-Historisch Archief") 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. 4/118; form. 8°).

DAM, P. VAN — *Beschrijvinge van de Oost-Indische Compagnie, 2e boek, dl. III.*
Uitg. door Dr. F. W. STAPEL (Rijks Geschiedk. Publicatiën 83) 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. 1/205; form. 4°).

DAMSTÉ, H. T. — *De legende van de heilige zeven slapers in het Atjehsch*
(Overdr. uit dl. 98 der Bijdr. v. h. Kon. Inst. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde v. N.-I.) 's-Gravenhage 1939. (bibl.no. ee/190; form. 8°).

Dienst der Volksgezondheid. Quarantaine- en epidemie-voorschriften in Nederlandsch-Indië.
(Bijeengebr. door het Hoofdk. van den Dienst der Volksgez.) Batavia 1939 (bibl.no. z/669; form. 8°).

Drie jaren Indisch natuurleven Opstellen van landschappen, dieren en planten, tevens elfde verslag (1936-1938) van de Nederlandsch-Indische Vereeniging tot Natuurbescherming, gevestigd te Batavia.
Met ills. Batavia 1939. (bibl.no. y/375; form. 8°).

Drie novellen. (Hieronder *Liefde en geweld langs den Barito* van AUGUSTA DE WIT).
[Uitg. t.g.v. de Nederl. boekenweek 25 Februari-4 Maart 1939]. (bibl.no. cc/191; form. 8°).

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië.
De laatste aanvullingen.

Epigraphia Indica and record of the Archeological Survey of India.
With facsimiles. Vol. XXV, part. I, 1939. (bibl.no. 3h/162; form. 4°).

Epigraphia Indo Moslemica 1935-36.
Edited by G. YAZDANI. Calcutta 1939 (bibl.no. 3h/342; form. 4°).

Epigraphia Zeylanica being lithic and other inscriptions of Ceylon.
Vol. IV, part 5, Edited and translated by S. PARANAVITANA. London 1939. (bibl.no. 3h/301; form. 4°).

FEBER, L. J. M. — *Het uur van Azië.*
Hilversum 1939. (bibl.no. 3e/576; form. 8°).

FIELD, HENRI — *Contributions to the Anthropology of Iran.*

(Anthropological Series Field Museum of Natural History, Vol. 29, nr. 1 en 2. Met tabn, krtn en ills. Chicago 1939 (bibl.no. 3a/283; form. 8°).

FIRTH, RAYMOND — *Art and life in New Guinea.*
Met ills. London, New-York 1939 (?). First published 1936 (bibl.no. g/186; form. 4°).

FRANCKEN, M. J. en R. C. LUGT — *Oude reizen naar de Oost.*
Met ills. Amsterdam, Batavia, Paramaribo 1939 (bibl.no. k/140; form. 8°).

FRANKE, S. — *Sinjo Juul.*
Verhaal. Amsterdam 1939 (bibl.no. cc/193; form. 8°).

FÜRER-HAIMENDORF, CHRISTOPH VON — *Die nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens.*
Met ills. en krtn. Leipzig 1939 (bibl.no. rr/1329; form. 8°).

FURNIVALL, J. S. — *Netherlands India. A study of plural economy.*
Met statist. Cambridge 1939 (bibl.no. m/754; form. 8°).

GELDEREN, J. VAN — *The recent development of economic foreign policy in the Netherlands East Indies.*
(Institut universitaire de hautes études internationales, Génève, Suisse, publ. 20) London, New-York, Toronto 1939 (bibl.no. m/763; form. 8°).

Geschiedenis van Nederlandsch-Indië.
Onder leiding van Dr. F. W. STAPEL. Illustratieve verzorging door J. C. LAMSTER.

Deel I. A. *Praehistorie.* — Dr. A. N. J. THOMASSEN à THUESSINK VAN DER HOOP.
B. *De Hindoe-Javaansche tijd.* — Prof. Dr. N. J. KROM.
C. *De Verbreiding van den Islam.* — R. A. KERN.

Deel II. A. *Javaansche geschiedschrijving.* — Prof. Dr. C. C. BERG.
B. *Portugeezen en Spanjaarden.* — C. WESSELS S.J.
C. *Franschen en Engelschen.* — Dr. H. TERPSTRA.
D. *De Nederlandsche Voorcompagnieën.* — Idem.

Deel III. A. *De oprichting der Vereenigde Oostindische Compagnie.* — Dr. F. W. STAPEL.
B. *De Nederl. Oostindische Compagnie in de zeventiende eeuw.* — Idem.

Deel IV. *De Nederlandsche Oostindische Compagnie in de achttiende eeuw.* — Prof. Dr. E. C. GODÉE MOLSBERGEN.

Met ills. Amsterdam 1938-1939 (bibl.no. i/430; form. 4°).

GIMLETTE, JOHN D. — *A dictionary of Malayan medicine.*
Edited and completed. By H. W. Thomson. London, New-York, Toronto 1939 (bibl.no. z/664; form. 8°).

GOEJE, C. H. DE — *Bij primitieve volken.*
(Overdr. uit „De Gids" 1939) (bibl.no. 3r/819; form. 8°).

GONDA, J. — *Remarks on similes in Sanskrit literature.*
Wageningen 1939 (bibl.no. 3k/83; form. 8°).

GORIS, Dr. R. — *Beknopt Sasaksch-Nederlandsch Woordenboek.*
(Publicatie Kirtija Liefrinck van der Tuuk) Singaradja (Bali) 1939 (bibl.no. gg/197); form. 8°).

GOSLINGS, B. M. — *De Wajang op Java en Bali in het verleden en het*

heden. Beschouwingen in verband met het vraagstuk van het ontstaan der Javaansche wajang.
Met ills. Amsterdam 1939 (bibl.no. b/409; form. 8°).

GRAAFF, S. DE — *Parlementaire geschiedenis van de Wet tot hervorming der grondslagen van het gewestelijk en plaatselijk bestuur in Nederl. Indië. 1922 (Indische bestuurshervorming).*
'.s-Gravenhage 1939 (bibl.no. m/762; form. 8°).

GRANDJEAN, Dr. PHILIPPE — *Le statut légal des missions catholiques et protestantes en Indochine Française.*
Paris 1939 (bibl.no. tt/238; form. 8°).

GRENARD, FERNAND — *Grandeur et décadence de l'Asie. L'avènement de l'Europe.*
(Collection Armand Colin, section d'Histoire et Sciences économiques, nr 227) Paris 1939 (bibl.no. 3e/578; form. 8°).

HAAG, KARL — *Der Ausdruck der Denkordnung im Javanischen.*
Heidelberg 1939 (bibl.no. ee/183; form. 8°).

HAAR Bzn., Mr. B. TER — *Beginselen en stelsel van het Adatrecht.*
Batavia 1939 (bibl.no. r/678; form. 8°).

HAAR, Dr. J. C. C. — *De zelfbestuurspolitiek ten opzichte van de korte verklaringlandschappen in Nederl.-Indië.*
(Utrechtsche Bijdr. tot de Gesch., het Staatsr. en de Econ. v. Nederl.-Indië, XV) Utrecht 1939 (bibl.no. m/756; form. 4°).

HAAS, Dr. J. H. DE — *Sterfte naar leeftijdsgroepen in Batavia in het bijzonder op den kinderleeftijd.*
(Overdr. uit Geneesk. Tijdschr. v. N.-I., afl. 12, dl. 79, 1939). Met statist. Batavia 1939 (bibl.no. z/670; form. 8°).

HEERKENS, P. — *Ola Wolo, de bruine slaaf.* Roman uit de Timor Archipel. Eindhoven 1939 (?) (bibl.no. cc/197; form. 8°).

Herdenking van het 25-jarig bestaan der Vereeniging Kartinifonds te 's-Gravenhage in de algemeene ledenvergadering met genoodigden, gehouden op Dinsdag 10 Januari 1939 in Hôtel Wittebrug.
Met ills, portrn en grafiek. (bibl.no. p/467; form. 8°).

Hikajat ʾĕlia Toedjōh.
Tekst A van „De legende van de heilige zeven slapers in het Atjèhsch door H. T. DAMSTÉ.
(Overdr. uit dl. 98 der Bijdr. v. h. Kon. Inst. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde v. N.-I.) 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. nn/26; form. 8°).

HOLT, CLAIRE — *Théâtre et danses aux Indes Néerlandaises. Java, Bali. Célèbes, Sumatra, Nias.*
Catalogue et commentaires (Publications des Archives Internationales de la Danse XIIe exposition). Met ills. Paris 1939 (bibl.no. 3h/598; form 8°).

——— — *Dance Quest in Celebes.*
(Les Archives Internationales de la Danse). Met ills. Paris 1939 (bibl.no. e/136; form. 8°).

Jaarverslag van den Topografischen Dienst in Ned-Indië over 1938, 34e jaarg.
Met krtn. Weltevreden 1939 bibl.no. x/217? form. 8°).

Jaarverslag van de Koninklijke Vereeniging „Koloniaal Instituut", 29 jaarverslag 1939.
(bibl.no. dd/398; form. 4°).

Jan Huygen van Linschoten (Itenerario, Voyage ofte schipvaert van —) naar Oost ofte Portugaels Indien 1579-1592 IV en V Reys-gheschrift vande navigatien der Portugaloysers.
Uitg. door J. C. M. WARNSINCK. (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging XLIII). Met krtn en ills. 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. 3d/161; form. 8°).

JENSEN, AD. en H. NIGGEMEYER — *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram.*
Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-'38 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea, Bd. I.
Met ills. Frankfurt am Main 1939 (bibl.no. f/61; form. 4°).

JONGEJANS, J. — *Land en Volk van Atjeh vroeger en nu.*
Met een voorw. van Z.Exc. Dr. H. Colijn. Met krt. en ills. Baarn 1939 (bibl.no. c/402; form. 8°).

Kantoor van Arbeid. Zeventiende verslag van de Arbeids-inspectie 1937 en 1938.
Batavia 1939 (bibl.no. v/957; form. 8°).

KAREBA BELO — *Nioeki i loeka. Het Evangelie van Lucas in het Kailisch (Ledo-dialect).*
(Het Nederl. Bijbelgenootsch.) Bandoeng 1939 (bibl.no. pp/200; form. 8°).

KERKHOFF, WIJNAND — *Het Paradijs van Java.*
Plaatwerk. Leidschendam (Z.-H.). Amsterdam 1939 (bibl.no. b/410); form. 4°).

KERN, R. A. — *I La Galigo. Catalogus der Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften, bewaard in het Legatum Warnerianum te Leiden alsmede in andere Europeesche bibliotheken.*
Leiden 1939 (bibl.no. ee/184; form. 8°).

KLEIN, Dr. W. C. — *De invoer van de Nederlandsche antillen en het aandeel daarin van de andere rijksdeelen.*
(Overdr. uit „Econ.-Statist. Ber." van 26 Juli 1939, enz. (bibl.no. 3r/821; form. 4°).

KROM, Prof. Dr. N. J. — *Indië tot 1500.*
(Overdr. uit dl. I der „Wereldgeschiedenis, de geschiedenis der mensheid van de oudste tijden tot heden" in 5 dln., onder red. van Dr. J. W. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Dr. C. D. J. BRANDT en Prof. Dr. F. L. GANSHOF.) Met ills. Utrecht 1939 (bibl.no. i/442; form. 4°).

KUIPER, Dr. F. B. J. *De Goddelijke Moeder in de Voor-Indische religie.*
Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 24 November 1939.
Groningen, Batavia 1939 (bibl.no. 3f/268; form. 8°).

LAVACHERY, HENRI — *Les pétroglyphes de l'île de Pâques.*
Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique. Première partie; deuxième partie; planches. Anvers 1939 (bibl.no. 3m/245; form. 4°).

Lehrbuch der Völkerkunde.
In erster Auflage herausgegeben von KONRAD THEODOR PREUSS, in

zweiten, teilweise veränderten, Auflage von RICHARD THURNWALD. Met ills, krt. en diagrammen. Stuttgart 1939 (bibl.no. 3p/465; form. 8°).

LEUFKENS, HUB. — *Impressies van Batavia.*
Plaatwerk. Batavia 1939. (bibl.no. a/558; form. 8°).

LEZER, L. A. *De vier Indische talen (Empat bahasa Hindia). Leerboek voor zelfonderricht in de Nederlandsche, Maleische, Soendaneesche en Javaansche taal.*
Bandoeng, Tjimahi 1939 (?) (bibl.no. ff/252; form. 8°).

Linschoten-Vereeniging. 32e jaarverslag 1939.
's-Gravenhage 1940 (bibl.no. dd/319; form. 8°).

LOEBER, IRMGARD — *Das Niederländische Kolonialreich.*
Met kleine krtn. en tabelln. Leipzig 1939 (bibl.no. a/555; form. 8°).

LOLITA RATOEWOEA. — *Ioeki i loeka. Het Evangelie van Lucas in de taal van Koelawi (onderafd. Paloe. Midden Celebes).*
(Het Nederl. Bijbelgenootsch.) Bandoeng 1939 (bibl.no. pp/199; form. 8°)

LUBLINK-WEDDIK, WILLEM FRANS — *Adatdelictenrecht in de Rapat-Marga-rechtspraak van Palembang.*
(Proefschr. Rechtshoogesch., Batavia) Bandoeng 1939 (bibl.no. r/679; form. 8°).

MELIS STOKE — *De Razende Berg.*
Verhaal. 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. cc/196; form. 8°).

METZ, Dr. TH. M., Secr. v. d. Nederl. Kamer van Kooph. voor Duitschl. — *Mangkoe-Nagaran. Analyse van een Javaansch vorstendom.*
Nederl. uitgave. Het ills. Rotterdam 1939 (bibl.no. a/557; form. 8°).

MEURS, H. VAN — *Literatuur-Overzicht over het jaar 1938 van de Taal-, Land- en Volkenkunde en Geschiedenis van Nederlandsch-Indië.*
(Uitgeg. door het Koninkl. Inst. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië te 's-Gravenhage). 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. bb/332; form. 8°).

——— — *Bataksche en Chineesche tooverteekens.*
Met enkele Chineesche karakters. (Overdr. uit Cult. Indië, Dec. 1939, pag. 397 e.v. Leiden 1939 (bibl.no. ee/187; form. 4°).

——— — *Bataksche en Chineesche „tooverteekens".*
Met Chineesche karakters. (Overdr. uit „De Natuur", Dec. 1939, pag. 268 e.v.). 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. ee/189; form. 4°).

MOLLEMA, J. C. — *Geschiedenis van Nederland ter zee.*
In 4 dln. Met ills. en portrn. Dl. I. Amsterdam 1939 bibl.no. s/320; form. 4°).

MORESCO, EMANUEL — *(A survey prepared under the direction of —) Colonial questions and peace.*
(Intern. Studies Conference Peaceful Change. Intern. Institute of Intellectual Co-operation, League of Nations). Met bibliography 1915-1919. Paris 1939 (bibl.no. 3n/360; form. 8°).

MüNSTERBERGER, Dr. W. — *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südostasiens.*
's-Gravenhage 1939 (bibl.no. a/557; form. 8°).

Museum voor Land- en Volkenkunde en Maritiem Museum „Prins Hendrik" Rotterdam. Jaarverslag 1939.

Rotterdam. Met ills. (bibl.no. 3p/92; form. 4°).

NAGTEGAAL, Dr. C. — *De voormalige zelfbesturende en gouvernementslandschappen in Zuid-Oost-Borneo.*
(Utrechtsche Bijdr. tot de Gesch., het Staatsr. en de Econ. van Nederl.-Indië, no. XIV). Utrecht 1939 (bibl.no. m/757; form. 4°).

Nederlandsch-Indische Wetboeken (De), benevens de Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden en de belangrijkste in Nederl.-Indië geldende algemeene verordeningen en besluiten.
Uitg. door Mr. W. A. ENGELBRECHT; bewerkt door Mr. E. M. L. ENGELBRECHT. Leiden 1939 (bibl.no. r/681; form. 8°).

NEVEU, C. A. LE — *Les empires coloniaux.*
(Collection „Le monde au travail). Met ills. en krtn. Paris 1939 (bibl.no. 3m/241; form. 8°).

NORTIER, C. W. — *Van zendingsarbeid tot zelfstandige kerk in Oost-Java.*
(Onze zendingsvelden). Met ills. en krtn. 1939 (bibl.no. q/503; form. 8°).

Onderzoek in 1938 naar het graf van Jan Pietersz. Coen (Het).
(Oudheidk. Dienst. Rapp. 1938, no. 1). Met ills. Batavia 1939 (bibl.no. i/445; form. 4°).

Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië. Oudheidkundig Verslag 1938.
Met ills., krtn etc. Bandoeng 1939.
Oudheidk. jubileum 1913-1938. Met ills. Bandoeng 1939.
(bibl.no. 3h/293 form. 4°).

PARMENTIER, HENRI — *L'art Khmer classique. Monuments du Quadrant Nord-Est.*
(Publications de l'École Française d'Extrême-Orient). Met ills. 2 dln. (1 dl. texte, 1 dl. planches). Paris 1939 (bibl.no. tt/239; form. 4°).

PERRON, E. DU — *De muze van Jan Compagnie. Overzichtelijke verzameling van Nederlands-Oostindiese belletrie uit de Companjiestijd. (1600-1780).*
Met ills. Bandoeng 1939 (bibl.no. cc/190; form. 4°).

POL, Ds. D. — *Midden-Java ten zuiden.*
(Onze zendingsvelden). Met schetskrtn., portrn. en ills. 1939 (bibl.no. q/504; form 8°).

QUANJER, PH. — *Moeurs et coutumes de la Malaisie.*
(Collection de document et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps). Met krt. Paris 1939 (bibl.no. a/556; form. 8°).

Revealing India's past. A co-operative record of archaeological conservation and exploration in India and beyond.
By twenty-two authorities British, Indian and Continental.
Edited by Sir JOHN CUMMING, vice-chairman, School of Oriental Studies, with a foreword by Alfred Faucher, membre de l'Institut de France. Met ills. London 1939 (bibl.no. 3h/599; form. 8°).

RIEMENS, H. — *Les Pays-Bas dans le monde. Histoire — Conditions politiques, économiques et sociales — l'Empire d'outremer — l'Esprit Néerlandais.*
Met tabn. en krtn. Paris 1939 (bibl.no. 3o/397; form. 8°).

RIEMSDIJK, JAN VAN — *Liedjes.*
Uitg. t.g.v. „Deli 75 jaar cultuurland". Medan 1939 (bibl.no. ee/185; form. 8°).

RONKEL, Prof. Dr. PH. S. VAN — *Maleis woordenboek.*
4e dr. 's-Gravenhage, Batavia 1939 (bibl.no. gg/183; form. 8°).
RUTGERS, F. L. — *Idenburg en de Sarekat Islam in 1913.*
(Acad. proefschr. Amsterdam). Amsterdam 1939 (bibl.no. m/760; form. 8°).
RIJKEE, W. — *Stemmen en stemmingen uit de desa.*
Rijswijk (Z.-H.) 1939 (bibl.no. a/554; form. 8°).
SCHNITGER, F. M. en G. L. TICHELMAN — *Die tanzende Gliederpuppe der Batak.*
(Overdr. uit „Arch. für Anthropologie" N.F. Bd. XXV. Heft. 2/3). Met ills. Braunschweig 1939 (bibl.no. c/403; form. 4°).
See Java.
Issued by The Travellers Official Information Bureau of the Netherlands Indies.
Revised in 1939. Met ills, krtn. en tabellen. Batavia 1939 (bibl.no. b/411; form. 8°).
SEPP, D. — *Tresoor der zee- en landreizen. Beredeneerd register op de werken der Linschoten Vereeniging, dl. XXV.*
's-Gravenhage 1939 (bibl.no. bb/330; form. 8°).
Staatsalmanak (Nederlandsche) voor iedereen 1940.
Handboek betreffende zaken en personen in betrekking tot Nederl., Nederl.-Indië, Suriname en Curaçao.
Samengest. naar officieele opgaven door L. J. VAN DIJK. Zaltbommel 1939 (bibl.no. dd/166; form. 8°).
STOLK, Mr. Dr. A. A. H. — *Organisatie der Rijkseenheid, Koloniale Raad — Raad Overzee — Imperiale Raad.*
(Utrechtsche Bijdr. tot de Gesch., het Staatsr. en de Econ. van Nederl.-Indië, no. XVII). Utrecht 1939 (bibl.no. n/138; form. 8°).
SUCHTELEN, Jhr. B. C. C. M. M. VAN — *Neerlands nieuwe eereschuld aan Indië.*
Met ills. Hilversum 1939 (bibl.no. m/761; form. 8°).
THORBECKE, E. — *Hongkong.*
Photographed and depicted by Ellen Thorbecke with sketches by Schiff. Shanghai, Hongkong, Singapore 1939 (?) (bibl.no. ww/849; form. 8°).
THURNWALD, RICHARD — *Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung.*
(Europa-Bibliotheek). Met ills. Hamburg 1939 (bibl.no. 3n/357; form. 8°).
TICHELMAN, G. L. — *Felsengängen an Sumatra's Ostküste.*
(Overdr. uit „Paideuma" Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. I, Heft 4, Juli 1939). Met ills. Leipzig 1939 (bibl.no. c/404; form. 4°).
Tien jaar Provincie Oost-Java 1929-1939.
Met tabn. en grafn. Soerabaja 1939 (bibl.no. m/759; form. 8°).
TILLEMA, H. F. — *Jagerstammen op Borneo.*
(Overdr. „Onze Aarde" 1939). Met ills. Amsterdam 1939 (bibl.no. d/112; form. 4°).
Topografie in Nederl.-Indië (75 jaren).
Met ills. en krtn. Batavia 1939 (bibl.no. x/594; form. 8°).
Triwindoe-Gedenkboek (Het) Mangkoe Nagoro VII.
Uitg. vanwege het Comité van het Triwindoe-Gedenkboek. Met ills. Soerakarta 1939 (bibl.no. aa/437; form. 4°).

VERHOEVEN, Dr. F. R. J. — *Historische voorlichting.*
(Overdr. uit „Koloniale Studiën" no. 4, 1939) (bibl.no. i/444; form. 8°).

——— — *De jonge jaren van de Harmonie. Uit de geschiedenis eener Bataviasche socëteit.*
Met ills. (Overdr. uit „Koloniale Studiën" no. 6, 1939) (bibl.no. i/448; form. 8°).

VISSCHER, B. J. — *De Maleische taal. Volledige taalcursus voor Nederlanders.*
Semarang, Soerabaja, Bandoeng 1939. (bibl.no. ff/252; form. 8°).

VOORHOEVE, R. — *Harimau. De geschiedenis van een Sumatraansche tijger.*
Antwerpen, Amsterdam 1939 (bibl.no. cc/181; form. 8°).

Voyage (The) of Nicholas Downton to the East-Indies 1614-15.
Transl. with introduction and notes by WILLIAM BROOKS GREENLEE. (Works issued by The Hakluyt Society, Series II, Vol. LXXXII). Met portrn. London 1939 (bibl.no. 3d/336; form. 8°).

Voyages (Les) du Lieutenant de vaisseau Frappaz dans les mers des Indes
Texte publié et annoté par RAYMOND DECARY.
(Collection de documents concernant Madagascar et les pays voisins, dl. I). Tananarive 1939 (bibl.no. 3m/242; form. 8°).

VUYK, BEB — *Het laatste huis van de wereld.*
Verhaal. Met ills. Utrecht 1939 (bibl.no. cc/192; form. 8°).

WALL, Dr. V. I. VAN DE — *Het Hollandsche koloniale Barokmeubel. Bijdr. tot de kennis van het ebbenhouten meubel omstreeks het midden der XVIIe en het begin der XVIIIe eeuw.*
Met ills. Antwerpen, 's-Gravenhage 1939 (bibl.no. 3h/601; form. 4°).

WELLAN, J. W. J. — *Aanvullingen op de regeling van de inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied (Staatsblad 1932, no. 80). Toegelicht naar officieele bescheiden.*
Tweede geheel herziene druk. Bijgewerkt tot ultimo 1938. Wageningen 1939 (bibl.no. r/633; form. 8°).

Wereldgeschiedenis. De geschiedenis der mensheid van de oudste tijden tot heden. Onder red. van Dr. J. W. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Dr. C. D. J. BRANDT en Prof. Dr. F. L. GANSHOF. Geïll. Utrecht 1939 (bibl.no. 4/117; form. 4°).

WESSELS, S. J., C. — *Uit de missiegeschiedenis van Sumatra. Atjeh in de 16e en 17e eeuw.*
(Overdr. uit „Historisch Tijdschr.", dl. XVIII, 1939) (bibl.no. q/502; form. 8°).

WILLIAMS, BASIL en MARIELIES MAUK — *Südafrika. Entdeckung und Besiedlung des Schwarzen Kontinents durch den Europäer. Die Geschichtliche Entwicklung und ihre schicksalhafte enge Verflechtung in die gesamteuropäische Politik bis heute.*
Met ills. en krtn. 2 dln. Berlin 1939 (bibl.no. 3w/529; form. 8°).

WINSTEDT, R. O. — *Simple Malay.*
London, New-York, Toronto 1939 (bibl.no. ff/250; form. 8°).

WIRANATA KOESOEMAH, R. A. A., Regent van Bandoeng. — *Moreele en geestelijke herbewapening uit Islamietisch oogpunt.*

(Overdr. uit „As-Salâm"). Bandoeng 1939 (bibl.no. dd/750; form. 8°).

——— — *De Islamietische mensch.*
(As-salâm — De Vrede, jrg. IV, 1939, nos. 1-3; Ahmadijah Beweging Indonesia), Soerakarta 1939 (bibl.no. 3g/526; form. 8°).

Zakboekje (Statistisch) voor Nederlandsch-Indië 1939.
(Mededeeling 174 van het Dep. van Econ. Zaken; Centr. Kant. voor de Statist.). Batavia 1939 (bibl.no. t/446; form. 8°).

Zendingsjaarboekje (Nederlandsch) voor 1937-1939.
Zeist 1938 (bibl.no. q/313; form. 8°).

ZWART, Dr. J. — *A. J. Duymaer van Twist. Een historisch-liberaal staatsman 1809-1887.*
(Utrechtsche Bijdr. tot de Gesch., het Staatsr. en de Econ. van N.-I., no. XVI). Met portrn. Utrecht 1939 (bibl.no. 4/119; form. 4°).

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1939—1940

BESTUURSVERGADERING

VAN ZATERDAG 21 OCTOBER 1939.

Om even twee uur opent de Voorzitter de vergadering en stelt met genoegen vast, dat voor het eerst in langen tijd het Bestuur voltallig aanwezig is. Hij begroet in het bijzonder Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, die na een studiereis van circa 1½ jaar voor het eerst weer de vergadering kan bijwonen. Verder herinnert Z.H.G. er aan, dat de Bestuursleden Dr. Alb. C. Kruyt en Mr. F. D. E. van Ossenbruggen in de afgeloopen maand hun 70sten levensjaar hebben volbracht; hij wenscht beiden namens het Kon. Instituut geluk en spreekt de hoop uit, dat zij nog vele jaren voor de hunnen en de wetenschap gespaard mogen blijven.

De Secretaris leest vervolgens de notulen, die na een kleine wijziging worden goedgekeurd.

Tot lid worden benoemd de Heeren Dr. I. J. Brugmans en Prof. Dr. J. H. A. Logeman; tot student-lid de Heeren E. H. Heringa en R. den Hartog.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de leden M. P. C. Laban, R. C. Böck, L. A. de Waal, Dr. F. W. Stapel (Fazantplein 7, Den Haag), H. Hut Jr., R. A. H. Bergman, E. H. W. Stappershoef, K. F. Venselaar, F. H. van Naerssen, Prof. Dr. V. E. Korn, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, Mevr. A. M. Lubberhuizen-Van Gelder, Dr. J. Edel, A. G. Hey, Mr. J. P. Graaf van Limburg Stirum, G. Coedès, Dr. S. J. Esser.

Gelezen wordt een schrijven van 's Instituuts Commissaris in Ned.-Indië, Dr. G. Pijper, waarin Z.E.Z.G. mededeelt van de Landschapskas van Indragiri te hebben ontvangen een bijdrage voor het Kon. Instituut van f 100. De betrokken autoriteiten zijn zoowel door Dr. G. Pijper als door den Secretaris van het Instituut bedankt. Van een en ander wordt met groote instemming kennis genomen.

Komt in bespreking een schrijven van Mr. H. F. Reynvaan, notaris te Dordrecht, waarin wordt medegedeeld dat de Heer A. J. Reynvaan, in leven wonende te Velp en den 3den Juni van dit jaar overleden, had beschreven, dat het Kon. Instituut de eerste keuze zou worden aangeboden uit zijn talrijke kaarten, aanteekeningen en boeken, betrekking hebbende op West-Indië en Suriname. Namens erflaters eenige zuster, Mej. M. A. Reynvaan te Velp is aan het Instituut een geschreven catalogus van genoemde verzameling toegezonden. De Secretaris heeft daaruit gekozen al wat hem belangrijk voorkwam en nog niet in 's Instituuts bezit was, namelijk *alle* kaarten en bijna 90 boekwerken.

Ook deze mededeeling wordt met grooten dank vernomen.

De *Secretaris* stelt voor eenige maatregelen te nemen tegen een tweetal leden, die weigerachtig zijn hun achterstallige contributie te betalen, waarmede de vergadering accoord gaat. In gevolge van dien wordt het student-lid A. Bergmann geroyeerd.

Rondvraag.

De Voorzitter heeft voor de Bijdragen een artikel ontvangen van Dr. Poerbatjaraka. De Heeren Prof. van Ronkel en Dr. Rassers zullen van advies dienen.

Prof. van Ronkel deelt mede, dat het Bulletin van het Rama Varma Institute een degelijken indruk wekt, doch dat de daarin behandelde materie geheel buiten ons terrein ligt. Besloten wordt op laatstgenoemden grond niet in te gaan op het voorstel tot ruil van edita.

Op voorstel van Prof. van Ronkel wordt verder besloten, van het artikel van den Heer Damsté, „De zeven slapers van Ephesus in het Atjèhsch" een aantal overdrukken te laten maken, en wel 50 van het geheele artikel en 200 van den grootsten der beide teksten.

Nog vraagt Prof. van Ronkel de aandacht voor een in het Rijksmuseum van Natuurlijke Historie te Leiden gevonden tekst van de Kroniek van Koetai in Arabische letters. Van die kroniek zijn slechts 3 exemplaren bekend en Prof. van Ronkel stelt nu voor daarvan een fotografische reproductie te laten maken. Bij informàtie is hem evenwel gebleken, dat de kosten daarvan 60 rijksdaalders zouden bedragen, wat wel heel veel is.

De Secretaris merkt op, dat dit waarschijnlijk goedkooper kan geschieden door tusschenkomst van de fotografische afdeeling van het Rijksarchief. Hij zal daarnaar informeeren.

De Heer Kern wijst er op, dat het gevonden handschrift eigendom van het Rijk is en waarschijnlijk geplaatst zal worden in de Universiteits-bibliotheek te Leiden. Indien wij tot reproductie zouden willen overgaan, zal dus toestemming moeten worden gevraagd aan den Leidschen bibliothecaris.

Mede namens Prof. De Josselin de Jong wijst Dr. Rassers er op, dat de voor de Bijdragen aangeboden Maleische en Javaansche geschriften over het landbouwritueel op Java weinig belangrijk zijn en bovendien zouden moeten worden bewerkt. Ze zullen dus niet worden opgenomen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de N.V. A. Oosthoek's Uitgevers Maatschappij, Dr. W. C. Klein, H. F. Tillema, de firma Martinus Nijhoff, de Vereeniging Kartinifonds, Mejuffr. Jessy Blom en den Heer F. Batten. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN ZATERDAG 18 NOVEMBER 1939.

Aanwezig alle Bestuursleden behalve Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, die bericht van verhindering had gezonden.

Na opening der vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der vorige bijeenkomst, die ongewijzigd worden goedgekeurd.

Overleden is de donateur Dr. C. J. K. van Aalst. Het lidmaatschap is opgezegd door de Heeren P. J. Goedhart, J. Heemstra en A. M. H. Holland.

Tot lid worden benoemd het Indisch Documentatie-bureau van de

R.-K. Staatspartij, benevens de Heeren W. A. Engelbrecht, C. Leertouwer, A. Schuit, M. C. Schadée en E. du Perron.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. J. F. Stutterheim, Mr. P. C. Laban, F. P. Thomassen, Mr. A. J. d'Ailly en Mr. E. M. Uhlenbeck.

De Penningmeester legt de ontwerp-begrooting voor 1940 ter tafel. Door enkele extra-uitgaven, als de nieuwe bewerking der Babad Tanah Djawi met vertaling, die ongeveer f 2750 zal kosten, levert deze begrooting een nadeelig saldo op van f 1120. Daarentegen zal de rekening over 1939, doordat enkele voor dat jaar geprojecteerde uitgaven niet gereed zijn gekomen en derhalve op 1940 zijn overgebracht, stellig een zoodanig overschot opleveren, dat daardoor dit tekort zonder bezwaar als gedekt kan worden beschouwd. Er bestaat dan ook bij het Bestuur geenerlei bezwaar tegen het voorgelegde ontwerp, dat in de eerstvolgende vergadering zal worden vastgesteld.

Komt aan de orde de bovenvermelde uitgave der Babad Tanah Djawi. De Secretaris deelt mede dat Prof. Dr. C. C. Berg, die in Augustus naar Nederland terugkeert, heeft verzocht met het drukken te wachten totdat hij daarop toezicht zal kunnen houden. Desondanks achtte de Secretaris het gewenscht, bedoelde uitgave op de begrooting voor 1940 te brengen. Daartoe heeft hij aan een drietal bekende drukkerijen offerte gevraagd, die hij ter tafel brengt. Besloten wordt de laagste aanbieding te accepteeren, onder beding, dat bedoelde drukker een minder vet en vermoeiend lettertype aanwendt dan voor de proefpagina's is gebruikt en hij voor den Javaanschen tekst over de vereischte diacritische teekens beschikt.

Volgen de mededeelingen van den *Secretaris*. Deze is er in geslaagd zoo van den Algemeenen Rijksarchivaris als van den Bibliothecaris der Universiteits-Bibliotheek te Amsterdam de toezegging te krijgen tot het vervaardigen van een fotografische reproductie der Kroniek van Koetai op billijke voorwaarden. Op zijn voorstel wordt besloten te Amsterdam twee reproducties te doen vervaardigen, zoodra daarvoor toestemming zal zijn verkregen van de autoriteit, die bedoelde kroniek (welke Rijks-eigendom is) onder zijn beheer krijgt. Prof. Van Ronkel biedt aan de noodige stappen te doen om die toestemming te verkrijgen.

Verder toont de Secretaris een door hem van den Rotterdamschen

Gemeente-bibliothecaris ten geschenken ontvangen boekje, bevattende een in 1896 te Makassar gedrukt „schijndrama" Julius Caesar.

Ten slotte leest de Secretaris een door hem ontvangen schrijven voor van Prof. Dr. C. C. Berg te Batavia, waarbij Z.H.G. de beste wenschen uit voor 's Instituuts arbeid in deze kritieke tijden.

Rondvraag.

Prof. Van Ronkel adviseert, mede namens Dr. Rassers, een door Dr. Poerbatjaraka voor de Bijdragen aangeboden verhandeling „Een onbegrepen ontkenning in het Oud-Javaansche Râmâyana" te zijner tijd op te nemen. Hiertoe wordt besloten.

De Heer R. A. Kern biedt voor de Bijdrage een bladvulling aan, „Rakai".

Mr. F. D. E. van Ossenbruggen brengt nogmaals ter sprake de uitgave van het waardevolle manuscript van Pater Drabbe over de Tenimber-eilanden. De firma Brill is bereid tot die, ook door de illustreering vrij kostbare, uitgave over te gaan, mits zij daarvoor f 4000 subsidie krijgt, waarvan bereids f 3000 is toegezegd. De Heer Van Ossenbruggen vraagt nu of het Instituut niet een f 500 zou kunnen bijdragen. Hierover ontstaat een ampele discussie, waarbij er op wordt gewezen dat ook het Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen, bij monde van den sedert overleden chef der betrokken afdeeling, steun had toegezegd. Allereerst zou dus geïnformeerd dienen te worden of genoemd Departement nog tot steun bereid is. Mr. van Ossenbruggen zal in dien geest aan de firma Brill schrijven.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de firma Nijgh en Van Ditmar te Rotterdam, van de N.V. Martinus Nijhoff, van het Bijbelhuis te Bandoeng en van de Heeren G. L. Tichelman, Dr. H. E. Buiskool, Dr. W. Münsterberger, Prof. Dr. J. Gonda, F. Oudschans Dentz en den Bibliothecaris van de Gemeentelijke Bibliotheek te Rotterdam. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

NOTULEN.

BESTUURSVERGADERING
VAN 16 DECEMBER 1939.

Aanwezig alle Bestuursleden, behalve Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. W. H. Rassers, die beiden bericht van verhindering hadden gezonden.

Na opening der vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der November-vergadering. Ze worden ongewijzigd vastgesteld.

Het lidmaatschap is opgezegd door de leden W. O. L. Bethbeder, W. Dunnebier, Prof. Dr. Hoesein Djajadiningrat en Ir. A. H. Sirks.

Tot lid worden benoemd de Heeren P. Brand (N.V. Paul Brand's Uitgeversbedrijf, Hilversum), Dr. A. J. Goedheer, J. Th. A. B. Litjens en H. Geeroms, de laatste drie als student-lid.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, Mr. Dr. A. A. H. Stolk, Ir. J. L. Moens, Dr. L. Onvlee en R. Kijlstra, benevens van de bibliotheek van het Centraal Kantoor voor de Statistiek te Batavia, van de Reale Academia d'Italia, van de Deutsche Kolonialgesellschaft und Kolonialbibliothek te Berlijn en van het Museum für Völkerkunde te München.

Gelezen wordt een brief van den Heer H. Costenoble te Del Carmen, Pampanga, Philippijnen, van 30 September 1939. Genoemde heer toont zich uitermate verstoord over de wijze van drukken zijner Chamoro-Grammatik. Z.Ed. heeft in dit werk heele reeksen Chamoro-woorden opgenomen met de Duitsche vertaling er naast, en meent nu, dat zoowel de drukker als het Instituutsbestuur hadden moeten *begrijpen,* dat de Chamoro-woorden cursief moesten worden gedrukt, *hoewel hij dit niet had aangegeven.* Nu dit niet is geschied, meent de auteur dat daardoor het werk „so gut wie wertlos" is geworden, en hij schaamt zich dermate voor zijn naam als auteur

en voor het Kon. Instituut als uitgeefster, dat hij verzoekt hem geen present-exemplaren toe te zenden!!

Het Bestuur is van meening dat de Heer Costenoble in zijn geprikkeldheid alle perken te buiten gaat. Zoo er hier een verzuim is gepleegd, heeft de auteur dat zelf gedaan; hij had de cursief te drukken woorden moeten onderstrepen, een algemeen bekend gebruik. Juist als de zetter eigenmachtig cursiveeringen had aangebracht zou er reden voor verstoordheid zijn geweest, nu niet. Indien het werk niet reeds geheel gezet was en ruim f 1500 aan drukkosten moesten worden betaald, zou het Bestuur na dezen onredelijken uitval van den Heer Costenoble de uitgave hebben stopgezet.

Aan het verzoek tot niet-toezending van present-exemplaren zal intusschen worden voldaan.

Het in de November-vergadering besproken ontwerp-begrooting voor 1940 wordt thans ongewijzigd vastgesteld.

Secretaris. De Heer W. Nijhoff heeft medegedeeld, dat het „Repertorium op de Literatuur betreffende de Nederlandsche koloniën" zal worden voortgezet. De daarmede te belasten auteur zal geregeld gebruik moeten maken van leeszaal en blibliotheek van het Kon. Instituut, maar wil of kan geen lid worden. De Heer Nijhoff heeft nu verzocht hem niettemin toe te laten. Dit werkt algemeen bevreemding; juist voor een werk als het repertorium zal het personeel steeds stapels boeken en tijdschriften moeten aanhalen en weer opbergen. Een contributie van f 1 per maand is daarvoor waarlijk niet te veel. Nog steeds vergeet een groot deel van ons publiek, dat het Kon. Intstituut geenerlei subsidie geniet en voor een belangrijk deel moet drijven op de contributies zijner leden. Besloten wordt bij den eisch van lidmaatschap te persisteeren.

Verder wijst de Secretaris er op, dat de drie-maandelijksche literatuurlijsten, die het Kon. Bataviaasch Genootschap sedert het laatste kwartaal van 1938 in zijn Tijdschrift publiceert, zij het op kleinere schaal, vrijwel dezelfde stof bevatten als onze sedert 1936 uitgegeven literatuur-overzichten. Zelfs de indeeling in rubrieken van het Genootschap is gelijk aan de onze. Hier wordt dus overbodig werk gedaan en noodeloos geld verkwist; combinatie in eenigerlei vorm zou economisch zijn. De vergadering is het daarmede eens, en Prof. Van Ronkel, vertegenwoordiger van het Bataviaasch Genootschap

hier te lande, zal deze opvatting ter kennis van genoemd Genootschap brengen.

De Secretaris toont vervolgens den brief van den hoofdpanghoeloe van Limbangan van 1875, waarin bezwaren waren geopperd tegen sommige passages uit de Babad Tanah Djawi. Het blijkt dat de bezwaren vooral gericht waren tegen gedeelten, die volgens den panghoeloe geschikt zijn om het bijgeloof bij de bevolking te versterken of te doen opleven, terwijl het gouvernement overigens alles doet om dit bijgeloof te bestrijden. Dat daarmede een der typische kenmerken van de midden-javaansche literatuur vervalt, schijnt noch tot genoemden panghoeloe, noch tot de toenmalige Indische regeering te zijn doorgedrongen.

In aansluiting hierop deelt de Secretaris nog mede, dat de Babad Tanah Djawi, evenals de vertaling, geheel worden gezet, maar dat met het fiat voor afdrukken zal worden gewacht tot Prof. Berg uit Indië zal zijn teruggekeerd.

Ten slotte moet de Secretaris tot zijn groote teleurstelling mededeelen, dat het Taë of Sadan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. H. van der Veen dit jaar *nog* weer niet zal kunnen verschijnen. Het wachten is thans op het voorwoord en de correctie van de laatste twee vellen van het register, die ruim 2 maanden geleden per vliegpost verzonden zijn, maar tot heden niet teruggekomen.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel deelt mede, dat toestemming is verleend voor het maken van eenige copieën van de Kroniek van Koetai. De Secretaris zal het document naar Amsterdam brengen en er daar twee fotografische reproducties van laten maken.

De Heer Kern verzoekt voor de leeszaal van het Instituut-Kern gratis een exemplaar te mogen ontvangen van de door het Kon. Instituut uitgegeven Atjehsche Spraakkunst van den Heer K. F. H. van Langen. Dit verzoek wordt ingewilligd.

De Heer van Ossenbruggen deelt mede, dat de mogelijkheid bestaat dat voor het werk van Pater Drabbe over de Tenimber-eilanden subsidie wordt verkregen van het Departement van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen.

Boekgeschenken zijn ontvangen van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde, van de Bibliotheek der Rijks Universiteit te Utrecht, van den Bibliothecaris der Minderbroeders te Weert, van den Lands-

archivaris in Nederl. Indië, van Martinus Nijhoff, van de Uitgeversmaatschappij J. B. Wolters te Groningen, benevens van de Heeren Prof. Dr. C. C. Berg, Dr. S. J. Esser, Dr. E. J. van den Berg, H. van Meurs en J. W. J. Wellan.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering, na de aanwezigen prettige Kerstdagen en een zalig uiteinde te hebben toegewenscht.

BESTUURSVERGADERING
VAN ZATERDAG 20 JANUARI 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) waren verhinderd.

Na opening der bijeenkomst door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der December-vergadering, die ongewijzigd worden goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door de Heeren H. G. Werkman (stud.), J. H. Statius Muller, Prof. L. van Vuuren, K. F. van Delden Laërne, C. W. Nortier, D. Sineck (stud.), H. L. Barke, J. W. B. Haaxman (stud.), J. de Kloet, L. Schnepper (stud.) en Prof. Dr. E. C. Godee Molsbergen.

Tot lid worden benoemd de Heeren D. Habbema, Prof. Dr. F. B. J. Kuiper, Dr. A. D. A. de Kat Angelino, H. J. van Aller, J. M. O'breen, F. S. Eringa en Tjan Tjoe Som; de laatste twee als student-lid.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. W. Ph. Coolhaas, C. Monod de Froideville, L. C. Damais, E. du Perron, M. A. Bouman, B. Snel en Jhr. Mr. C. H. J. van Haeften.

Komt in bespreking het stellen van candidaten ter voorziening in de vacatures, welke ontstaan door het periodiek aftreden van drie Bestuursleden. Aan een drietal leden zal worden gevraagd of zij bereid zijn een eventueele benoeming te aanvaarden.

Vervolgens worden behandeld twee brieven van Prof. Dr. J. Gonda.

In de eerste biedt Z. H. G. voor de Bijdragen een artikel aan van Pater A. Burger, „Manggaraische Verhalen". Hierover zullen de Heeren Dr. Kruyt en Prof. de Josselin de Jong advies uitbrengen.

Uit het tweede schrijven blijkt, dat het Nieuw-Guinea Comité te Amsterdam zal uitgeven een zakboekje over enkele Nieuw-Guineesche talen, samengesteld door de Heeren van Hasselt, zendelingen. Genoemd Comité zou dit boekje willen uitbrengen op naam van het Comité *en* van het Koninklijk Instituut, en bovendien van het Instituut gaarne subsidie ontvangen. Over dit punt ontstaat eenige discussie, waaruit blijkt, dat men, alvorens te beslissen of 's Instituuts naam op het titelblad kan worden genoemd, eerst kennis wil nemen van het manuscript, en dat financieele steun zich zou moeten beperken tot afname van enkele exemplaren. In dien zin zal aan het Nieuw-Guinea Comité worden geschreven.

Gelezen wordt een schrijven van Dr. H. van der Veen, aangaande het Taë of Sadan-Toradjaasch Woordenboek. Het daarin toegezegde voorwerk is intusschen ontvangen, de correctie van het register echter nog pas voor een klein deel.

Op een verzoek van de redactie van het periodiek Rivista di Indologia, uitgegeven door het Instituut voor Oostersche talen Samādhi te Rome, om toezending van de Bijdragen, ter bespreking in genoemde Rivista, zal eerst worden beslist, als een nummer van dat periodiek ter kennismaking is ontvangen.

De nu volgende *Mededeelingen van den Secretaris* bepalen zich tot voorlezing van gedeelten van een brief, door hem ontvangen van Prof. Berg te Batavia en tot de mededeeling dat Jhr. van Suchtelen, die zich verdienstelijk maakt door het samenstellen van een register op de notulen van het Instituut, wegens ernstige ongesteldheid in een ziekenhuis is opgenomen, maar dat zijn toestand vooruitgaande is.

Rondvraag:

De Heer Kern dankt voor de toezending aan het Instituut-Kern van de Atjehsche Spraakkunst van den Heer Van Langen, en verblijdt voorts het Bestuur door aanbieding aan de bibliotheek van den eersten jaargang van de Soendaneesche Almanak (1897).

Dr. Rassers biedt voor de Bijdragen aan een door talrijke illustraties toegelicht artikel, „De dans met de bedjan", van Dr. Voorhoeve. De Heeren Rassers en Van Ossenbruggen zullen advies uitbrengen.

Boekgeschenken zijn ontvangen van het Qur'anfonds te Batavia, van Dr. I. D. du Plessis, van Prof. Mr. J. J. Schieke, van den Heer H. van Meurs, van Dr. Alb. C. Kruyt, van het Katholiek Indisch Bureau, van de Heeren C. J. Batenburg, Prof. Dr. V. E. Korn en G. L. Tichelman, alsmede van den Zendings Studieraad.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN ZATERDAG 17 FEBRUARI 1940.

Het Bestuur is in pleno aanwezig.

Na opening der vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der Januari-vergadering, die ongewijzigd worden vastgesteld.

Tot lid worden benoemd de Heeren Dr. A. J. Bernet Kempers en Mr. A. J. Veer.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. J. F. Stutterheim en W. A. Braasem (student-lid).

Aan de orde komt de Rekening en Verantwoording van den Penningmeester. De Heer Mr. Menten deelt een aantal afschriften uit van R. en V., alsmede van de Balans en geeft daarop verschillende toelichtingen. Eenige belangrijke werken, op de begrooting voor 1939

gebracht, kwamen in dat jaar niet gereed, namelijk het Sadan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. H. van der Veen, de Chamoro-Grammatik van den Heer H. Costenoble, alsmede Adatrechtbundel 41. Ten gevolge daarvan, en van enkele meevallers, sluit de R. en V. over 1939 met een batig saldo van f 7.423.81.

De Heer Mr. van Ossenbruggen deelt naar aanleiding daarvan mede, dat de Adatrechtcommissie voornemens is, in 1940 *twee* Adatrechtbundels uit te geven, waarvan er slechts één op de begrooting van dit jaar is gebracht, en verzoekt nu de andere alsnog ten laste van 1939 te brengen. Na eenige discussie verklaart de vergadering zich daartoe bereid, maar dringt er op aan vóór Juli te mogen vernemen of er inderdaad in 1940 twee bundels gereed zullen komen.

De Voorzitter dankt den Penningmeester voor zijn toelichting en voor het nauwgezet beheer van 's Instituuts financiën. Mr. Menten zal dien dank aan den adjunct-Penningmeester overbrengen.

Tot commissie voor het nazien der R. en V. worden vervolgens benoemd de Heeren E. C. van der Ende en Th. van Erp.

Vervolgens leest de Secretaris zijn ontwerp-jaarverslag over 1939. Het wordt, onder dankbetuiging voor de samenstelling, goedgekeurd.

Hierna gaat de vergadering over tot het opmaken van drietallen, welke aan de Algemeene Vergadering zullen worden aanbevolen ter herziening in de Bestuurs-vacatures.

Alsnu wordt een schrijven gelezen van Prof. G. A. Ph. Weyer. Z.H.G. zal de complete drukproeven van het Woordenboekje over eenige Nieuw-Guineesche talen aan het Instituut toezenden, dat alsdan zal kunnen beslissen of deze uitgave de signatuur van het Kon. Instituut zal kunnen verkrijgen.

Op een verzoek van het „Institut für Weltwirtschaft" te Kiel, om gratis toezending van de Bijdragen van het Kon. Instituut, wordt afwijzend beschikt.

Secretaris. Deze kan mededeelen, dat de Bataafsche Petroleum Maatschappij ook voor 1940 weer een bijdrage van f 250 voor het Instituut heeft beschikbaar gesteld, waarvoor bereids dank is betuigd.

Vervolgens toont de Secretaris een tweetal fotoscopieën van de Kroniek van Koetai, vervaardigd door de bibliotheek van de Ge-

meentelijke Universiteit te Amsterdam, die bijzonder goed geslaagd zijn. Hij stelt voor, een dier copieën aan te bieden aan het Kon. Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen, waarmede de vergadering accoord gaat.

Op voorstel van den Secretaris besluit het Bestuur, de leden Prof. Dr. E. Asai (Formosa) en het student-lid R. H. K. Poeradiredja wegens wanbetaling te royeeren. Aan een derde lid, dat drie jaar met zijn contributie ten achter is en op geen enkele aanmaning reageert, zal een laatste waarschuwing worden gezonden.

Rondvraag:

Prof. van Ronkel wenscht den Secretaris te bedanken voor zijn bemoeiïngen in zake het verkrijgen van de zoo voortreffelijk geslaagde copieën van het handschrift der Kroniek van Koetai.

De Heer Rassers stelt voor, mede namens Mr. van Ossenbruggen, het artikel van Dr. Voorhoeve „De dans met de bedjan" in de Bijdragen op te nemen, behoudens beperking van het aantal illustraties tot 20, welke door genoemde heeren zijn uitgezocht.

Boekgeschenken zijn ontvangen van de Heeren R. A. Kern, Mr. C. Tj. Bertling, Dr. W. C. Klein, Prof. Dr. F. B. J. Kuiper, B. J. Visscher, benevens van het Gemeentebestuur van 's-Gravenhage, het Indisch Genootschap, de Centrale Bibliotheek van het Koloniaal Instituut te Amsterdam en de Openbare Leeszaal en Bibliotheek te 's-Gravenhage. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

ALGEMEENE VERGADERING

VAN 16 MAART 1940.

Aanwezig de Bestuursleden Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. W. H. Rassers,

Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, H. T. Damsté, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris), benevens de gewone leden Prof. Mr. J. J. Schrieke, Prof. Dr. J. Gonda, L. C. Heyting, F. H. van Naerssen en Dr. C. Nooteboom.

De Voorzitter opent de vergadering met een woord van welkom tot de aanwezigen en stelt als 1ste punt aan de orde het Jaarverslag van de Secretaris over 1939. Deze leest dit verslag voor, waarna de Voorzitter, aangezien niemand der aanwezigen op- of aanmerkingen heeft, den Secretaris dankt voor de samenstelling.

Punt 2 komt aan de orde, de Rekening en Verantwoording van den Penningmeester. Aangezien Mr. Menten verhinderd was aanwezig te zijn behandelt de Secretaris in het kort de financieele resultaten van het afgeloopen jaar en deelt mede dat het Bestuur in de Februari-vergadering de R. en V. reeds heeft goedgekeurd en, overeenkomstig het reglement, een Commissie van twee gewone leden heeft aangewezen om die na te zien. Vervolgens leest de Secretaris het proces-verbaal van genoemde Commissie van onderzoek, dat aldus luidt:

„Ondergeteekenden, Th. van Erp en E. C. van der Ende, door het „Bestuur van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en „Volkenkunde van Nederlandsch-Indië benoemd tot het nagaan van „het beheer van den Penningmeester over het jaar 1939, verklaren „hierbij, dat zij de boeken en bescheiden op Zaterdag 16 Maart 1940 „hebben onderzocht, daarin bijgestaan door den adjunct-Penning„meester, den heer Muller; dat zij deze boeken en bescheiden, waar„onder begrepen de fondsenstaten der banken, in goede orde hebben „bevonden, en derhalve het Bestuur gaarne willen adviseeren aan „den Penningmeester décharge voor het beheer over 1939 te ver„leenen.

Den Haag, 16 Maart 1940.

(w.g.) TH. VAN ERP.
E. C. VAN DER ENDE."

Overeenkomstig het voorstel van den Voorzitter verleent de vergadering den Penningmeester acquit en décharge, onder dankbetuiging voor het nauwgezette beheer van 's Instituuts gelden.

Ook de commissie wordt voor haar arbeid bedankt.

Volgt de verkiezing van Bestuursleden, waarbij de Heeren Prof. Gonda en Dr. Nooteboom als stemopnemers fungeeren.

Gekozen blijken in de vacature-Baron van Boetzelaer, Prof. Dr. J. Gonda; in de vacature-Kern, Prof. Dr. C. C. Berg; in de vacature-Rassers, Prof. Mr. J. J. Schrieke.

Alle gekozenen hadden reeds bij voorbaat verklaard, een eventueele benoeming te zullen aanvaarden.

Uit naam der vergadering dankt de Voorzitter de afgetreden Bestuursleden, voor wat zij in het belang van het Kon. Instituut hebben gedaan, en spreekt de hoop uit hen nog eens weer te zullen terugzien in den kring van het Bestuur.

Aangezien geen der aanwezigen iets heeft te vragen of op te merken, sluit de Voorzitter de algemeene vergadering, onder dankbetuiging voor de betoonde belangstelling.

JAARVERSLAG OVER 1939.

Bestuur.

Bij het einde van het Instituutsjaar 1938 moesten de Heeren Prof. Dr. J. Gonda en Prof. Mr. F. D. Holleman periodiek aftreden, terwijl Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan in September reeds om bijzondere redenen zijn ontslag als Bestuurslid had verzocht. Op de Algemeene Vergadering moest dus worden voorzien in drie vacatures, wat geschiedde door verkiezing van de Heeren C. H. de Goeje, H. T. Damsté en Mr. F. D. E. van Ossenbruggen.

Voor 1939 bestond dus het Bestuur uit de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. E. E. Menten (Penningmeester), en Dr. F. W. Stapel (Secretaris), benevens de Heeren Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, H. T. Damsté, C. H. de Goeje en Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, terwijl Dr. G. F. Pijper te Batavia als Commissaris voor Ned.-Indië fungeerde.

Baron van Boetzelaer keerde in den loop van het jaar van zijn reis door het Verre Oosten terug.

Personeel.

De Heer H. C. J. M. van Meurs vervulde de verantwoordelijke functie van Adjunct-Secretaris tot tevredenheid van het Bestuur; hetzelfde kan gezegd worden van den tijdelijken assistent van de leeszaal, tevens huisbewaarder, J. J. van Oudenallen.

De Heer Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen, oud-gouverneur van Sumatra's Oostkust en lid van het Instituut, bood zich aan om geheel con amore werkzaamheden voor het Instituut te verrichten; hij maakte zich verdienstelijk door een register samen te stellen op de notulen, van de oprichting van het Instituut, in 1851, af.

Leden.

Op 1 Januari 1940 telde het Instituut:

1 Beschermvrouwe (H. M. de Koningin);
1 Eerelid (2) [1];
18 Buitenlandsche leden (18);
29 Leden-donateurs (32);
357 gewone Leden en contribueerende instellingen (341);
176 instellingen met welke, o.a. door ruil van edita, betrekkingen werden onderhouden (173).

Wij verloren dus 1 Eerelid (door overlijden van Sir Dr. H. W. A. Deterding) en 3 Leden-donateurs, terwijl het aantal gewone Leden met 16 toenam.

De Bataafsche Petroleum Maatschappij bleef het Instituut haar zeer gewaardeerden steun verleenen en stelde voor 1939 wederom f 250 te onzer beschikking.

Werkzaamheden.

De reeks Bijdragen werd in 1939 voortgezet met deel 98, en de Verhandelingen met deel 2, De Val van Sora, door Dr. E. J. van den Berg. Verder verscheen het derde deel van het Literatuuroverzicht voor de Taal-, Land- en Volkenkunde en de Geschiedenis van Nederlandsch-Indië, samengesteld door 's Instituuts Adjunct-Secretaris, H. van Meurs.

Van het Sadan-Toradjaasch Woordenboek, door Dr. H. van der Veen kwam de tekst geheel gereed. Voorwerk en register zijn nog niet afgedrukt, zoodat het werk eerst in 1940 gepubliceerd zal kunnen worden.

---

[1]) De cijfers tusschen haakjes geven de aantallen aan op 1 Januari 1939.

Uitgaven in voorbereiding.

In bewerking zijn: deel 99 der Bijdragen (gemengd), deel 41 van de Adatrechtbundels, deel VI van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum, een vierde druk van de Babad Tanah Djawi, ditmaal met Nederlandsche vertaling, alsmede de Chamoro-Grammatik van den Heer H. Costenoble. Verder ligt het in de bedoeling dit jaar wederom een Literatuuroverzicht alsmede een Ledenlijst te doen verschijnen. Ten slotte worden reeds voorbereidingen getroffen voor het honderdste deel der Bijdragen, dat het karakter van een feestbundel zal dragen en in Maart 1941 gereed zal zijn.

Bibliotheek.

Ook in 1939 hebben velen onze bibliotheek met schenkingen verrijkt. In het bijzonder moge melding worden gemaakt van een legaat, bestaande uit een groot aantal boekwerken over Suriname, door wijlen den Heer A. J. Reynvaan te Velp aan het Instituut geschonken.

Voor onderhoud en uitbreiding der boekerij kon dit jaar f 1500 worden beschikbaar gesteld.

Gebouwen, enz.

Gebouwen en meubilair bevinden zich in bevredigenden staat. Het zal noodig zijn binnen niet al te langen tijd onder den vloer van een der dépot-kamers een betonnen versterking aan te leggen.

Financiën.

De z.g. doode-hand-belasting, die het Instituut verscheidene jaren achtereen circa f 1000 per jaar gekost heeft, is op ultimo 1939 geëxpireerd. De belangrijke koersendaling, als gevolg van den oorlog, heeft ook op het kapitaal van het Instituut een ongunstigen invloed geoefend. Overigens is de financiëele toestand niet onbevredigend. Wel sluit de begrooting over 1940 met een niet onbelangrijk tekort van f 1120, doch dit wordt grootendeels veroorzaakt doordat enkele uitgaven, voor 1939 vastgesteld, niet gereedkwamen en dus op 1940 moesten worden overgebracht. Het gevolg daarvan is, dat 1939 een belangrijk overschot zal opleveren, wat het tekort over 1940 ruimschoots zal dekken.

BESTUURSVERGADERING

VAN 16 MAART 1940.

Aanwezig zijn de Heeren Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, H. T. Damsté, C. H. de Goeje, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. J. J. Schrieke en Dr. F. W. Stapel.

De Heer Mr. E. E. Menten was verhinderd, terwijl Prof. Dr. C. C. Berg nog in Indië vertoeft.

Als oudste lid in jaren opent Dr. Kruyt de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen der Februari-vergadering te lezen. Ze worden ongewijzigd vastgesteld.

Het lidmaatschap is opgezegd door Ir J. W. Maas.

Tot lid worden benoemd de Heeren Jhr. L. H. Cornets de Groot, P. A. Burger, J. H. Niehof en J. B. C. Ph. van Hoeve; de laatste drie als student-lid.

Overgegaan wordt tot verkiezing van een dagelijksch Bestuur.

Gekozen worden: tot Voorzitter Prof. Dr. N. J. Krom; tot onder-Voorzitter Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel; tot Penningmeester Mr. E. E. Menten; tot Secretaris Dr. F. W. Stapel.

Prof. Krom neemt de voorzittershamer van Dr. Kruyt over, en dankt allereerst voor het opnieuw in hem gestelde vertrouwen. Vervolgens heet hij de aanwezige nieuw-benoemde Bestuursleden, de Professoren Gonda en Schrieke, welkom. Van hen beiden is laatstgenoemde een homo novus in het Bestuur. De Voorzitter spreekt de hoop uit, dat hij in het belang van het Instituut en tot zijn eigen genoegen in onzen kring werkzaam zal mogen zijn.

Gelezen wordt een schrijven van het Deccan College and Research Institute, waarin wordt gevraagd de Bijdragen te mogen ontvangen in ruil voor het door genoemd College uit te geven Bulletin, waarvan

de eerste aflevering is ingesloten. Op verzoek van den Voorzitter verklaart Prof. Gonda zich bereid in de volgende vergadering advies uit te brengen over de waarde van het Bulletin.

Besloten wordt aan den oogarts Dr. J. Tijssen, uit waardeering voor zijn werk in Atjèh, ten aanzien van het gebruik der bibliotheek de rechten van een lid te verleenen.

Secretaris. Deze bericht, dat geschikte kopie voor de Bijdragen zeer welkom zal zijn. In verband daarmede deelt Prof. de Josselin de Jong mede, dat Dr. C. Nooteboom, met verlof hier te lande, een belangrijke monografie over Oost-Soemba gereed heeft, die zeer geschikt zou zijn voor deel III der Verhandelingen. De Secretaris-Redacteur verneemt dit met veel genoegen, maar heeft het genoemde deel reeds ter beschikking gesteld van Prof. Berg. Besloten wordt, laatstgenoemde te verzoeken, aan Dr. Nooteboom den voorrang te verleenen, omdat deze door zijn verblijf alhier thans het best zijn uitgave zal kunnen verzorgen.

Vervolgens deelt de Secretaris mede, dat Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen gereed is gekomen met zijn register op de notulen, en daarmede een uiterst waardevol werk voor het Instituut heeft tot stand gebracht. Aan den Secretaris wordt opgedragen Jhr. van Suchtelen den dank van het Bestuur over te brengen.

Tot slot leest de Secretaris een brief voor van Prof. Berg, waarin deze verslag uitbrengt van zijn werkzaamheden in Indië.

Rondvraag:

Prof. van Ronkel brengt verslag uit over het Woordenboekje van enkele talen van Nieuw-Guinea, samengesteld door den zendeling F. J. F. van Hasselt, die inmiddels is overleden. Prof. Gonda, die de slotcorrectie op zich zal nemen, vult de mededeelingen van Prof. van Ronkel aan. Naar aanleiding daarvan wordt besloten aan het Nieuw-Guinea-Comité toestemming te verleenen, aan genoemd Woordenboekje ook den naam van het Koninklijk Instituut te verbinden.

Verder deelt Prof. van Ronkel mede, van den Secretaris van het Kon. Bataviaasch Genootschap bericht te hebben ontvangen, dat z. z. bezwaren bestaan tegen het uitgaven van een gecombineerd Literatuuroverzicht.

Prof. Gonda heeft klachten over het zetwerk en de correctie ter drukkerij Smits. Het aantal fouten in zijn laatste artikel was buiten-

gewoon groot. Wellicht nog erger is, dat de correcties *in een ander lettertype* werden aangebracht, zoodat alles opnieuw moest worden verbeterd. In den definitieven afdruk bleven ten slotte nog enkele regels in het andere type afgedrukt. De Secretaris zal een en ander met den Directeur der drukkerij bespreken.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

NOTULEN.

BESTUURSVERGADERING
VAN 20 APRIL 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), H. T. Damsté, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, C. H. de Goeje, Prof. Mr. J. J. Schrieke, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Mr. E. E. Menten (Penningmeester) was verhinderd; Prof. Dr. C. C. Berg vertoeft nog in Indië.

Nadat de Voorzitter de bijeenkomst heeft geopend, leest de Secretaris eerst de Notulen der Algemeene Vergadering van 16 Maart en vervolgens die van de Bestuursvergadering op denzelfden datum. Beide worden goedgekeurd.

Overleden zijn de leden J. Chailley en Jhr. Mr. J. C. Stoop. Tot lid worden benoemd de Heeren Dr. H. Stein, C. Noordenbos en D. Sepp.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. W. Kern, E. du Perron, Dr. E. A. Boerebeker, A. Winkelaar, F. S. Eringa, Ir. W. J. Twiss, Dr. G. J. Held, H. Hut Jr., Pater A. Burger S.V.D. en Mr. C. Tj. Bertling.

Ontvangen is een schrijven van Prof. Dr. F. D. K. Bosch, ter aanbieding van een artikel voor de Bijdragen, getiteld „Een Maleische Inscriptie in het Buitenzorgsche". De Heeren Krom en Van Ronkel zullen advies uitbrengen.

In een schrijven van 3 April 1940 dankt Dr. J. Tijssen het Bestuur, dat hem, uit waardeering voor zijn werk op Atjèh, gedurende zijn

aanwezigheid hier te lande ten opzichte van het gebied der bibliotheek de rechten van een lid heeft verleend.

Prof. G. A. Ph. Weyer betuigt zijn waardeering voor het feit, dat het Koninklijk Instituut zijn naam verbinden wil aan het door het Nieuw-Guinea-Comité uit te geven Noemfoorsch Woordenboek van wijlen den zendeling F. J. F. van Hasselt.

Het Koninklijk Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen betuigt zijn bijzonderen dank voor de aanbieding eener fotografische reproductie van het onlangs gevonden manuscript der Kroniek van Koetai.

De *Secretaris* deelt mede, dat hij de klachten van Prof. Gonda over het zetwerk met den directeur der drukkerij heeft besproken. Verbetering is toegezegd.

Rondvraag:

Prof. Krom biedt, namens den Heer R. A. Kern, een artikel voor de Bijdragen aan, getiteld „Het Soendasche pantoen-verhaal Loetoengkasaroeng". Het zal te gelegener tijd worden opgenomen.

Over een tweede artikel van denzelfden auteur, „Een Maleische brief aan Nicolaas Engelhard", zullen de Heeren Van Ronkel en Damsté advies uitbrengen.

Prof. Schrieke betoogt de wenschelijkheid om de Wetgeving van Suriname zoo volledig mogelijk uit te geven, zooals dat voor Ned.-Indië en Curaçao is geschied. Een zijner studenten is reeds bezig de verschillende documenten te verzamelen en te typen. De uitgave zal nog al wat kosten en Z.H.G. vraagt, of eventueel, naast of na het Departement van Koloniën, ook het Instituut daarvoor een subsidie zou kunnen verleenen.

De Voorzitter meent, dat een dergelijke uitgave zeker binnen het terrein van het Instituut valt, maar dat, alvorens een beslissing te nemen, het noodig zal zijn een kostenraming over te leggen. Prof. Schrieke zal daartoe de noodige stappen doen. De Secretaris zou een eventueel subsidie ten laste van de begrooting 1941 willen brengen, maar wil allereerst trachten of volstaan kan worden met moreelen steun bij het Departement van Koloniën, op welks weg een uitgave als deze allereerst ligt. In dien zin wordt besloten.

De door Prof. de Josselin de Jong aangeboden verhandeling van

Dr. C. Nooteboom, over Oost-Soemba, zal alsnog om advies aan Dr. Alb. C. Kruyt worden gezonden.

Prof. Gonda adviseert de door het Deccan College and Research Institute voorgestelde ruil van publicaties aan te nemen. Conform besloten.

Mr. van Ossenbruggen toont een afschrift van een Memorie van Overdracht, samengesteld door wijlen den controleur Keereweer, waarin belangrijke gegevens over de Koeboes. Hij vraagt, of deze niet verdienen gepubliceerd te worden. Prof. de Josselin de Jong verklaard zich bereid, zijn oordeel daarover te geven.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Mr. C. Tj. Bertling, G. L. Tichelman, Dr. J. ter Meulen, Mr. Dr. Baron Wittert van Hoogland, Ir. J. van Hettinga Tromp, van de firma W. Nijhoff, het Indisch Genootschap, de N.V. van Stockum, den bibliothecaris der Kon. Bibliotheek, den Topografischen Dienst en het Departement van Justitie te Batavia.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 25 MEI 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-voorzitter), H. T. Damsté, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. J. Gonda, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Mr. J. J. Schrieke en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) waren verhinderd; Prof. Dr. C. C. Berg vertoeft nog in Indië.

De Voorzitter opent de vergadering en wijst op de bijzondere en

tragische omstandigheden, waaronder deze bijeenkomst plaats vindt. De toekomst, zoowel van Nederland als Nederlandsch-Indië, is geheel onzeker, maar het kan ons tot troost strekken dat de studie der Indische wetenschappen in elk geval behouden zal blijven.

De notulen der April-vergadering worden door den Secretaris gelezen en vervolgens goedgekeurd.

Bericht is ontvangen van het overlijden van het lid E. du Perron.

Ontvangen is een schrijven van den Heer W. L. Olthoff te Leiden, waarin deze mededeelt, dat hij is opgetreden als vertegenwoordiger van de Kirtya Liefrinck van der Tuuk te Singaradja.

Van den Heer H. Bergema is voor de Bijdragen een verhandeling ontvangen, getiteld: Bestaat er een historische relatie tusschen het schrift van het Paasch-eiland en dat van de Indus-vallei, en bevindt zich in Ned.-Indië een verbindingsschakel?

De Heeren Prof. Gonda en de Josselin de Jong zullen advies uitbrengen.

De *Secretaris* deelt allereerst mede, welke maatregelen door hem zijn genomen in de oorlogsdagen.

Vervolgens leest hij een schrijven voor van den Heer Arthur E. Morgan, te Yellow Springs, U. S. A., die bezig is met een studie over de oude bewoners van Peru en die, naar aanleiding van inlichtingen, ontvangen van zekeren Heer R. Neil Williams te Bandoeng, van meening is, dat de Toradjaas emigranten uit Peru zouden zijn. Hij verzoekt daarop het oordeel van het Instituut. De Secretaris, wien deze veronderstelling uiterst onwaarschijnlijk leek, heeft daarop het oordeel van Dr. Kruyt gevraagd, en deze verklaarde, met overtuiging te kunnen zeggen, dat er geen aanwijsbaar verband bestaat tusschen de oude Peruanen en de Toradjaas van Celebes.

In dien zin heeft de Secretaris den Heer Morgan geantwoord.

Rondvraag:

Prof. van Ronkel adviseert, mede namens Prof. Krom, het artikel van Prof. Dr. F. E. K. Bosch, „Een Maleische inscriptie in het Buitenzorgsche" voor opname in de Bijdragen te aanvaarden. Aldus wordt besloten.

Mede namens den Heer H. T. Damsté brengt Prof. van Ronkel

een gelijk advies uit over het artikel van den Heer R. A. Kern, „Een Maleische brief van Nicolaes Engelhard". Conform.

Prof. Gonda biedt voor de Bijdragen een artikel aan, getiteld: „Opmerkingen over de toepassing der comparatieve methode op de Indonesische talen, voornamelijk in verband met hun structuur".

Mede namens Mr. F. D. E. van Ossenbruggen stelt Prof. de Josselin de Jong voor het gedeelte uit de Memorie van Overdracht van wijlen den controleur Keereweer, dat over de Koeboes handelt, in de Bijdragen te publiceeren. Aldus wordt besloten, nadat Mr. van Ossenbruggen heeft toegezegd een korte Inleiding te zullen schrijven.

Boekgeschenken zijn ontvangen van de Openbare Leeszaal en Bibliotheek te 's-Gravenhage en van Prof. Dr. N. J. Krom.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.



NOTULEN

BESTUURSVERGADERING

op 15 Juni 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter, H. T. Damsté, Dr. Alb. C. Kruyt, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. J. Gonda, C. H. de Goeje, Prof. Mr. J. J. Schrieke en Dr. F. . W. Stapel (Secretaris). De Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) hadden bericht van verhindering gezonden, terwijl Prof. Dr. C. C. Berg nog in Indië vertoeft.

De onder-Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen te willen lezen. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd.

Volgen de mutaties in de ledenlijst. Overleden is het student-lid R. E. Velleman. Bedankt hebben de Heeren G. L. Tichelman en M. P. Voûte. Tot lid wordt benoemd de Heer W. A. Veenhoven; tot student-lid de Heer E. E. Grünberg.

Bericht van veranderd adres is ontvangen van de leden Prof. Dr. J. H. A. Logemann, J. Th. A. B. Litjens en Mr. A. J. Veer.

Gelezen wordt een schrijven, door den Penningmeester aan den Voorzitter gericht. Mr. Menten heeft in de verwarde politieke situatie aanleiding gevonden de financieele positie van het Instituut eens grondig na te gaan. Gezien de verhoudingen acht hij de positie niet slecht; ons bezit is voor een belangrijk deel in Nederlandsche obligatiën belegd, voor een groote minderheid in aandeelen, die echter van eerste klas gehalte zijn. Z.Ed. acht dan ook geen aanleiding aanwezig om tot verlaging van salarissen over te gaan, doch zou wel willen

adviseeren om publicaties, die niet dringend zijn, voorloopig uit te stellen.

Dienovereenkomstig zal worden gehandeld.

Secretaris. Deze deelt allereerst mede, dat hij voor deel 100 der Bijdragen bereids een drietal artikelen heeft ontvangen. Verder verzoekt hij den adjunct-Secretaris, die het vierde jaarlijksch literatuuroverzicht heeft samengesteld, daarvoor een honoreering te willen toekennen, berekend tegen f 12,50 per vel druks, waarmede de vergadering accoord gaat.

Ten slotte brengt hij onder de aandacht van het Bestuur, dat hij, Secretaris, van 17 Juni tot 20 Juli werkzaam zal zijn als deskundige bij de eindexamens H.B.S. in Gelderland. Dr. Alb. C. Kruyt verklaart zich bereid gedurende dien tijd toezicht te houden op den dagelijkschen gang van zaken in het Instituut.

Rondvraag:

Mr. van Ossenbruggen deelt mede, dat er kans bestaat op het gereedkomen van twee Adatrechtbundels in 1940, waarvan een samen te stellen door Dr. A. A. Cense op Celebes. Mocht de kopie van dezen niet op tijd hier te lande aankomen, dan zou hij nochtans dezen bundel willen brengen ten laste van de begrooting 1940. Hiertegen heeft de vergadering geen bezwaar.

Op een vraag deelt de Secretaris nog mede, dat het Sadan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. v. d. Veen gereed is op de correctie der laatste twee vellen van het register na. Mocht de communicatie met Indië niet worden hersteld binnen afzienbaren tijd, dan zal de Secretaris trachten de correctie hier te doen geschieden, zij het dat dit zal moeten gebeuren zonder kopie.

Boekgeschenken zijn ontvangen van de Heeren M. F. Tillema en G. L. Tichelman, benevens van het Hoofdbestuur van het Museum Meermanno Westreenianum. Aan de schenkers is dank betuigd.

Vervolgens sluit de onder-Voorzitter de vergadering, daarbij de hoop uitsprekende, dat we elkaar den 21sten September in gezondheid mogen wederzien, en dat ons werk ongestoord moge doorgaan.

BESTUURSVERGADERING
OP 21 SEPTEMBER 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), H. T. Damsté, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, C. H. de Goeje, Dr. F. W. Stapel (Secretaris), en als gast Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen. De Heeren Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. J. J. Schrieke en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) hadden bericht van verhindering gezonden. Prof. Dr. C. C. Berg vertoeft nog steeds in Indië.

Nadat de Voorzitter de vergadering had geopend met een speciaal woord aan welkom tot Jhr. van Suchtelen, leest de Secretaris de notulen; ze worden ongewijzigd goedgekeurd.

Vervolgens wijst de Voorzitter er op, dat Jhr. van Suchtelen, die zich bereids zeer verdienstelijk voor het Instituut heeft gemaakt door een volledig register samen te stellen op de notulen, van 1851 af, thans geheel con amore de moeilijke taak op zich heeft genomen van een stelselmatige ordening der uitgebreide verzameling foto's en andere afbeeldingen, welke het Instituut bezit. De Heer van Suchtelen heeft zich bereid verklaard een uiteenzetting te geven van het door hem gevolgde stelsel en de reeds bereikte resultaten te laten zien.

Jhr. van Suchtelen dankt voor het tot hem gerichte woord van welkom en zet uiteen, dat en waarom hij het decimale stelsel heeft gevolgd bij de ordening der ruim 15000 foto's, die het Instituut bleek te bezitten. Van elke genummerde foto zijn twee kaarten gemaakt, een voor een landschapsgewijze en de andere voor een indeeling naar het onderwerp, als portretten, ambachten, kleederdrachten, kunstnijverheid etc. Dit stelsel maakt het mogelijk in een minimum van tijd alle foto's te vinden, die betrekking hebben op een bepaalde landstreek of onderwerp. Enkele steekproeven toonen de doelmatigheid aan.

De Voorzitter geeft uiting aan aller instemming met en bewondering voor het werk van den Heer van Suchtelen. Deze brengt op zijn beurt dank aan zijn medewerkers, de Heeren Th. van Erp en L. C. Heyting, benevens den volontair H. Brons.

Nadat Jhr. van Suchtelen de vergadering heeft verlaten, komen aan de orde de veranderingen in de ledenlijst. Tot lid worden benoemd de Heeren Prof. Dr. G. H. Kramers, F. W. Bolk, Pater J. Jak, Dr. C. J. de Gast, Dr. J. W. Meyer Ranneft, W. G. Doorn en Mr. A. Weynschenk; tot student-lid de Heeren N. G. B. Gouka, D. C. Pey, G. H. Gelder, J. M. Logeman, G. Cley, J. F. Streur, J. R. Meyer Ranneft, A. J. Wolters, B. W. P. Acket, J. Holsbergen, L. C. Schalkwijk, K. Ouwehand en E. Haak.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden G. A. den Boer, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, Dr. W. Ph. Coolhaas, P. Molenaars, Mr. P. G. Bijdendijk, Mevr. A. M. Lubberhuizen, Mevr. J. M. Fermont, B. J. Visscher, Prof. T. J. Bezemer, Mr. A. J. Vleer, Prof. Dr. F. B. J. Kuiper, Dr. W. Münsterbergen, E. H. B. Brascamp, R. A. H. Bergman, F. J. van der Dussen en F. S. Eringa, benevens het Departement van Koloniën.

Een schrijven van Prof. J. Gonda, d.d. 11 Juli 1940, waarin Z.H.G. een werkloos doctoranda aanbeveelt voor het ordenen onzer foto-verzameling, is door den Secretaris bereids beantwoord met de mededeeling, dat Jhr. van Suchtelen die taak alreeds op zich heeft genomen en al belangrijk gevorderd is.

Uit een tweetal brieven van den Heer W. L. Olthof blijkt, dat deze reeds aan de revisie toe is van de nieuwe uitgave en de vertaling van de Babad Tanah Djawi. Z.Ed. vraagt, wie de laatste supervisie zal uitoefenen, nu Prof. Berg voorloopig niet naar Nederland zal kunnen terugkeeren. De vergadering wijst daarvoor Prof. Dr. J. Gonda aan, die zich desgewenscht door Dr. Rassers en eventueele andere Javanici zal kunnen doen assisteeren. Prof Gonda gaat hiermede accoord.

Van Dr. W. Ph. Coolhaas is voor de Bijdragen ontvangen een artikel over den z.g. Ambonschen Moord van 1623. Prof. Dr. N. J. Krom en Dr. F. W. Stapel zullen advies uitbrengen.

Secretaris. Deze brengt verslag uit van de door de Nederlandsche Akademie van Wetnschappen bijeengeroepen vergadering van wetenschappelijke genootschappen in Nederland, waar besloten is tot stichting eener Werkgemeenschap.

Den prijs van het Literatuur-overzicht over 1939 heeft de Secretaris vastgesteld op f 1,50.

De adjunct-Penningmeester is herstellende van een ernstige ziekte (trombose).

Het Kon. Instituut heeft medewerking verleend aan de jubileum-tentoonstelling van het Koloniaal Instituut te Amsterdam, door het in bruikleen afstaan van een aantal oude en zeldzame boekwerken.

Door het verbreken van de communicatie met Nederl.-Indië zal het Sadan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. H. van der Veen ook dit jaar nog niet kunnen verschijnen.

Ten slotte deelt de Secretaris nog mede, dat de op wachtgeld gestelde assistent-geoloog der B.P.M., de Heer H. Brons, als volontair bij het Instituut werkzaam is gesteld.

Rondvraag:

Prof. de Josselin de Jong overhandigt namens Dr. Rassers een artikel voor de Bijdragen: „On the Javanese Kris". Met Prof. de Josselin de Jong zal ook Mr. van Ossenbruggen advies uitbrengen.

Prof. Gonda biedt namens Pater Burger twee overdrukjes aan, en overhandigt voor zichzelf een verhandeling voor deel 100 der Bijdragen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren O. L. Helfrich, W. A. Engelbrecht, Mr. P. G. Bijdendijk, G. L. Tichelman, Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. W. Münsterbergen en Dr. C. C. Krieger. Aan de schenker is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

OP 19 OCTOBER 1940.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), H. T. Damsté, Prof. Mr. J. J. Schrieke, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josse-

lin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, C. H. de Goeje, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden. Prof. Dr. C. C. Berg vertoeft nog steeds in Indië.

Na opening van de vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen, die na een kleine wijziging worden goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door het student-lid A. G. Hey.

Benoemd worden tot gewoon lid de Heer J. A. Pollones en tot student-lid de Heeren H. J. H. Hartgerink, J. Schwartz, P. H. Meyering, H. J. van Tuinen, E. E. M. Kuypers, P. de Koning, J. J. Boeles en M. Madlener.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Dr. S. Hofstra en Pater A. Burger, S.V.D.

Van de Nederlandsche Akademie van Wetenschappen is een uitnoodiging ontvangen tot bijwoning eener vergadering, waarop zal worden overgegaan tot definitieve inrichting der Werkgemeenschap van Wetenschappelijke Organisaties in Nederland. Na overleg met den Voorzitter heeft de Secretaris medegedeeld, dat het Kon. Instituut op die bijeenkomst niet kon zijn vertegenwoordigd, daar op denzelfden dag en hetzelfde uur de maandelijksche vergadering van het Bestuur van het Kon. Instituut plaats vindt.

Naar aanleiding van een artikel van Prof. Dr. J. Ph. Vogel, bestemd voor deel 100 der Bijdragen van het Instituut en getiteld „Aanteekeningen op de inscriptie van Tjanggal in Midden-Java", heeft Z.H.G. voorgesteld, een tweetal reproducties van die inscriptie te doen vervaardigen. Het Bestuur gaat hiermede gaarne accoord.

Een rondschrijven van de firma Martinus Nijhoff inzake steun voor een voortzetting der uitgave van Nijhoff's Index wordt voor kennisgeving aangenomen.

Secretaris. Deze deelt allereerst mede, welke maatregelen hij heeft genomen met het oog op de kolenschaarschte. Op zijn voorstel wordt besloten een Kerstvacantie te houden van 22 December tot en met 5 Januari. Verder wordt hij gemachtigd, indien noodig, na de Kerstvacantie het Instituut eenige dagen per week te sluiten.

Verder deelt de Secretaris mede dat hij afwijzend heeft beschikt op een vraag van de firma Nijhoff, om een aantal exemplaren van deel IX der Verspreide Geschriften van Prof. Dr. H. Kern voor rekening van het Instituut te doen inbinden.

De prijs van het werk van den Heer H. Costenoble, „Die Chamoro-Sprache" wordt bepaald op f 10.

Rondvraag:

Prof. de Josselin de Jong overhandigt een artikel voor deel 100 der Bijdragen, getiteld „Oost Indonesische Poëzie". Mede namens Mr. van Ossenbruggen adviseert Z.H.G. verder het artikel van Dr. Rassers, „On the Javanese kris" in de Bijdragen op te nemen.

De Heer van Ossenbruggen legt vervolgens ter tafel een artikel van den sultan van Goenoeng Taboer (Oost-Borneo). Het behandelt een aantal adat-gebruiken, is in het Maleisch geschreven en door tusschenkomst van Dr. Tillema aangeboden. Met Mr. v. Ossenbruggen zal ook Dr. Kruyt van advies dienen.

Prof. Krom adviseert, mede namens Dr. Stapel, tot opname in de Bijdragen van het artikel van Dr. W. Coolhaas over den z.g. Ambonschen moord.

Boekgeschenken zijn ontvangen van Mej. Dr. M. M. Nicolspeyer, van de Heeren Prof. J. Gonda, Pater P. A. Burger, S.V.D., H. J. de Lorm, Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen, Dr. H. Schneider, Dr. J. ter Meulen, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, alsmede van het Departement van Koloniën.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.
